7 BIBLIOTECA DE CIENCIAS
BÍBLICAS Y ORIENTALES
EDITORIAL TROTTA

Introducción al Nuevo Testamento

2. CARTAS Y OTROS ESCRITOS

RAYMOND E. BROWN

Introducción al Nuevo Testamento
II. Cartas y otros escritos

Raymond E. Brown

Traducción de Antonio Piñero

E D I T O R I A L   T R O T T A

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS
Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título orignal An Introduction to the New Testament

Ferraz, 55 28008 Madrid
Teléfono 91 543 03 61
Fax 91 543 14 88
E-mail trotta@infornet es
http //www trotta es

SBN 84-8164-537-0 (Obra completa)
ISBN 84-8164-539-7 (tomo 2)
Depósito Legal M 35359-2002

Impresión
Gráficas Laxes, S A

CONTENIDO

TOMO II

III. LAS CARTAS PAULINAS

IV. LOS OTROS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

APÉNDICES

ÍNDICES

TABLAS

III

LAS CARTAS PAULINAS

Clasificación y formato de las cartas del Nuevo Testamento
Temas generales sobre la vida y el pensamiento paulinos
Valoración de Pablo

CARTAS PROTOPAULINAS *(no disputadas)*

Primera a los tesalonicenses
Gálatas
Filipenses
Filemón
Primera a los corintios
Segunda a los corintios
Romanos

CARTAS DEUTEROPAULINAS *(posiblemente pseudónimas)*

Segunda a los tesalonicenses
Colosenses
Efesios
Tito
Primera a Timoteo
Segunda a Timoteo

Capítulo 15

CLASIFICACIONES Y FORMATO DE LAS CARTAS DEL NUEVO TESTAMENTO

De los veintisiete libros del NT, la mitad llevan el nombre de Pablo, todos en forma de carta. En los Cap. 18-31 trataremos de estos escritos individualmente, pero antes vamos a dedicar tres capítulos a una visión general. El Cap. 15 analizará el formato de la cartas que sirvió de horma al modo de comunicación paulino y explicará nuestra manera de tratar las cartas individuales. El Cap. 16 consignará lo que sabemos de la vida de Pablo junto con algunos aspectos importantes de su pensamiento. Estos dos capítulos, relativamente técnicos, reflejan temas suscitados por la información que poseemos. Posteriormente, a nivel más humano, el Cap. 17 intentará ofrecer brevemente una valoración del Apóstol y captar su espíritu.

Como vimos en el Cap. 1, las siete cartas paulinas cuya autenticidad no se discute (protopaulinas) fueron probablemente los primeros libros que se compusieron en el NT. Esto es explicable en parte porque los primeros cristianos pensaban que Cristo habría de retornar pronto, por lo que sólo una «literatura inmediata», que trataba de problemas del momento, era importante. Sin embargo, continuaron escribiéndose cartas incluso cuando se había comenzado a producir una literatura más permanente (evangelios, hechos). Ciertamente, los índices de las Biblias impresas etiquetan como «cartas» o «epístolas» a veintiuno de los veintisiete libros neotestamentarios..., una estadística sorprendente cuando caemos en la cuenta de que ninguno de los cuarenta y seis libros del AT[1] lleva este título.

1 Los treinta y nueve libros (proto)canónicos y los siete deuterocanónicos hacen referencia a cartas o las contienen. (En algunas listas de los apócrifos la *Carta de Jeremías*

En el orden canónico aceptado en las Biblias modernas todas las cartas del NT, ligadas a los apóstoles por su nombre o por la historia, aparecen después de los Hechos de los apóstoles. Las trece cartas/epístolas que llevan el nombre de Pablo vienen las primeras, y están divididas en dos pequeñas colecciones: nueve dirigidas a comunidades de localidades geográficas (Rm, 1 2Co, Ga, Ef, Flp, Col, 1 y 2Ts) y cuatro a particulares (1 y 2Tm; Tt; Flm). Cada colección está dispuesta en orden descendente de extensión[2]. Luego viene *Hebreos*, relacionada con Pablo durante largo tiempo; posteriormente se encuentran las llamadas Epístolas católicas ligadas a Santiago, Pedro, Juan y Judas. Las tres primeras guardan el orden de sus nombres en Ga 2,9, seguidas por la de Judas, no mencionado por Pablo.

I CLASIFICACIONES

Podemos comenzar con la terminología «carta» y «epístola». Para muchos estos términos son intercambiables. Pero A. Deissmann, cuya obra —*Licht vom Osten* (vertida al inglés como *Light from the Ancient East*, London, [2]1927; en español *Luz desde el Oriente*)— fue una contribución importante al poner de relieve la importancia de las cartas griegas en papiro para el trasfondo del NT, formuló una distinción. Para él, «epístola» era un ejercicio literario y artístico, que presentaba generalmente una enseñanza moral a un público amplio y destinada a la publicación, por ejemplo las *Epístolas morales* de Séneca. La «carta» era un medio no literario de comunicar información entre un remitente y un

se cuenta como libro separado en vez de como capítulo sexto de *Baruc*.) Para las referencias a cartas en las secciones hebreas del AT, cf 2S 11,14-15; 1R 21,8-10; Jr 29,1-23, etc. (Se han encontrado restos de casi cincuenta cartas extrabíblicas en hebreo compuestas durante el período bíblico, casi todos ellos en óstraca, es decir, restos de piezas de barro o cerámica.) En las secciones arameas del AT se reproducen cartas enteras, por ejemplo Esd 4,7-22; 7,11-26. (Se han conservado unas setenta cartas extrabíblicas primitivas, bien en papiro o en pergamino, más cuarenta y seis en óstraca.) Las secciones griegas del AT reproducen también cartas, por ejemplo 1M 10,18-20.25-45, 2M 1,1-2,18; 5,10-13; 8,21-32; Ba 6. Cf. Hch 23,26 30 para una carta dentro de un libro del NT (redactada por un centurión romano para el procurador Félix), cf. también Ap 2-3

2 La única excepción es que Ga aparece antes que Ef, incluso aunque en la mayoría de las cuentas esta última es unas doscientas palabras más larga que la primera En el Papiro Chester Beatty II (P^{46}), de hacia el 200, Ef viene antes de Ga Como argumento contra la antiguedad de las cartas pastorales se señala a menudo que faltan en este antiguo códice papiráceo, pero también Flm está ausente, por ello, el contenido del P^{46} puede indicar no más que en este códice se conservó sólo la primera parte de la colección paulina, no la segunda (cartas dirigidas a particulares) Cf. J D. Quinn, CBQ, 36 (1974), 379-385.

destinatario reales, separados por una distancia física[3]. Según este criterio, de las veintiuna composiciones del NT todas o la mayoría de las trece relacionadas con Pablo, junto con 2 y 3Jn, podían ser clasificadas como «cartas», mientras que Hb y quizás 1 y 2P, St, 1Jn y Jud serían «epístolas».

Hoy, sin embargo, casi todos los investigadores matizan la distinción de Deissmann (y muchos la rechazan). Los antiguos manuales de retórica presentan un amplio espectro de tipos de cartas grecorromanas, por ejemplo de alabanza, de corrección, argumentativas, informativas, etc., de modo que incluso una homilía compuesta para persuadir pudo ser plasmada en formato de carta. Algunas de las cartas de Pablo (1Co y Rm) son tan largas que podrían ser clasificadas como ensayos en forma de carta. En lo que respecta a los destinatarios, no queda claro que los escritos paulinos, o incluso los etiquetados como «católicos» (es decir, «generales» o «universales»), hubieran tenido como destinatarios a cristianos de todas las regiones (incluso aunque algunas de ellas tengan fácilmente validez para todos los cristianos). Es verdad también que sólo algunas cartas del NT están dirigidas a comunidades sitas en una ciudad o ciudades concretas; pero las otras pueden tener en mente a cristianos con un legado específico, por ejemplo cristianos joánicos (1, 2 y 3Jn), paulinos (Ef), u otros con una ligazón estrecha con el judaísmo (St, Jud). Las obras que a mi juicio son «cartas» recibirán por mi parte este título. En los casos de 1Jn, Ef, Hb, St, Jud y 2P, utilizaré ambos términos, «epístola» y «carta» en el título de los respectivos capítulos, colocando en primer lugar el vocablo que hace mayor justicia a la obra..., en el supuesto de que queramos aplicar (con modificaciones) la división de Deissmann.

Se podían escribir cartas de modos diversos; a veces a mano por el autor mismo; en otros casos, al dictado. En el caso último cada sílaba debía ser copiada por un secretario[4], con el uso a veces de un editor que corregía los errores. En otras ocasiones, después de que el remi-

3 Como ocurre con las cartas de hoy, algunas podían ser más formales que otras Según Deissmann, las epístolas se producían en círculos educados y cultos, mientras que las gentes de un estatus social menor y educacion más baja intercambiaban cartas Éste es un aspecto muy dudoso de su teoría Cf J D Quinn, ABD 6, 564

4. En aquel tiempo se utilizaba ya la taquigrafía latina y, muy posiblemente también, la griega Un secretario profesional escribiría al dictado taquigráficamente con un punzón en una tablilla recubierta de cera, y luego lo transcribía en escritura normal en hojas de papiro de unos 27 centímetros de ancho Para esto último se utilizaban una pluma de caña y tinta negra (a base de hollín) Si se enviaba una carta importante, el secretario hacía y guardaba una copia La obra de Murphy-O'Connor *Paul the Letter-Writer* es muy util para la información técnica

tente hubiera indicado sólo las líneas generales del mensaje, se podía conceder una mayor autoridad al escriba para formularlo, quien era casi un coautor en la creación de la forma final. Respecto a Pablo, posiblemente escribió enteramente con su propia mano (v. 19) una breve carta como la de Filemón. Las referencias a algunas líneas escritas por la propia mano de Pablo en composiciones más largas (1Co 16,21; Ga 6,11; 2Ts 3,17; Col 4,18) sugieren, sin embargo, que el resto de ellas había sido caligrafiado por un pendolista. Rm 16,22 contiene expresamente saludos de «Tercio, que escribió la carta». (Cf. también 1P 5,12: Pedro escribe por medio de Silvano.) En toda esta cuestión ignoramos en qué grado proporcionó Pablo las palabras a sus escribas (es decir, si trabajaba con secretarios o coautores). Pudo haber dictado exactamente algunas cartas y haber permitido cierta libertad en otras, por ejemplo, en Colosenses, que muestra un estilo muy diferente al de las protopaulinas[5].

Las cartas del NT, en particular las de Pablo, estaban pensadas para ser leídas en alta voz a fin de persuadir a los oyentes. Consecuentemente, como los discursos, estas composiciones pueden ser tenidas por piezas retóricas en las que se valoraba la autoridad del autor, la calidad del escrito y el efecto deseado en el público. La crítica retórica (pp. 73-74) en particular habrá de prestar atención al modo como ha sido elegido y estructurado el material en una carta y a la manera como se ha expresado (vocabulario y organización) a fin de que fuera fácilmente comprendido y retenido en la memoria.

Aristóteles (*Retórica* I 3, § 1358b) distinguía tres modos de argumentación retóricos, y recientemente los estudiosos han intentado aplicarlos a las cartas del NT[6]: 1) Argumentación judicial o forense, tal como podría ejercitarse en los tribunales. A veces, por ejemplo, Pablo es consciente de las acusaciones formuladas contra él por gente opuesta a su política sobre la circuncisión y la ley de Moisés, y defiende su ministerio y actuación en el pasado. 2) Argumentación deliberativa o exhortativa (parenética), tal como podría emplearse en asambleas públicas o políticas que debatían sobre lo conveniente para el futuro. Este tipo intenta persuadir a los oyentes para que tomen decisiones prácticas y

5 Muchos investigadores, sin embargo, consideran a Col deuteropaulina (es decir, escrita por un discípulo de Pablo), porque no sólo el estilo sino también el contenido difieren de las cartas protopaulinas

6. Aunque las cartas tienen aspectos retóricos, no eran consideradas originalmente en los sistemas teóricos de retórica Sólo de forma gradual se fueron abriendo camino en los manuales de retórica; por ejemplo fueron estudiadas por Julio Víctor en el siglo IV d C. El Pseudo Libanio (siglos IV-VI d C) hace una lista de 41 tipos de cartas Malherbe, *Ancient*, 2-14, sirve de mucha ayuda en este tema

ejecuten acciones. Al escribir a los de Corinto Pablo insiste en que si no aceptan esa carta, irá en persona y los reprenderá (2Co 13,1-5). 3) Argumentación demostrativa o epidíctica, como la de los discursos pronunciados en una celebración pública. Este tipo está concebido para agradar o inspirar al público, afirmar creencias y valores comunes, y ganar apoyos para los propósitos del presente. Pablo escribe a menudo para animar a sus conversos, alabando su fe y observancia. Como aplicación de esta teoría, Puskas, *Letters,* 37-38; 59-61; 76-77, clasifica a Ga, 1Co y Rm respectivamente como retórica judicial, deliberativa y demostrativa, y presenta paralelos grecorromanos para cada una de ellas.

Ahora bien, es conveniente ser cautos respecto a los intentos de detectar esquemas retóricos artificiosos. No hay modo de estar seguros de que Pablo estuviera al tanto de los análisis clásicos de retórica, y/o si los seguía conscientemente[7]. Las diferentes formas de argumentación pueden haber sido simplemente respuestas inconscientes a lo que se necesitaba hacer. O, ciertamente, algunos rasgos pueden reflejar esquemas veterotestamentarios; por ejemplo, la atmósfera argumentativa y parenética (parecida a la retórica forense y deliberativa) de algunos pasajes paulinos puede haber sido afectada por el *rîb* o *rîv* (acto judicial propio de la alianza en el que Dios cita a su pueblo ante el tribunal: Is 3,13-15; Mi 6,1ss) y no (solamente) por la retórica grecorromana. El reconocimiento de la existencia de juicios emotivos exagerados, de amplificaciones retóricas, de argumentos encadenados, etc., es importante para determinar lo que se está diciendo realmente, pero tales observaciones pueden realizarse sin apelar a las leyes formales de la antigua retórica. Así pues, no queda claro hasta qué punto son importantes para la interpretación las discusiones sobre una clasificación retórica precisa.

II FORMATO

El mundo helenístico nos ha legado muchas cartas griegas y latinas de calidad literaria, así como fragmentos papiráceos de miles de cartas de Egipto que tratan de cuestiones de la vida diaria (negocios, temas legales, amistad y familia). Las cartas tienden a seguir un formato predeterminado, y el que no lo conoce corre el serio riesgo de mal interpretarlas. (Por ejemplo, en una carta moderna normal se podrían obtener

7 E A Judge, *Australian Biblical Review,* 16 (1968), 37-50, presenta una discusión detallada de lo que puede discernirse sobre los conocimientos retóricos paulinos a partir de su educacion (ya en Tarso o en Jerusalen) y de sus cartas

erróneas conclusiones sobre las relaciones entre el remitente y el destinatario si se atribuye al «querido [amigo]» del prescripto su valor normal y no se cae en la cuenta de que se trata de una fórmula epistolar estereotipada.) Por ello, la influencia del formato epistolar normal sobre las cartas del NT es un importante factor en su interpretación.

En lo que sigue voy a concentrarme en el formato más o menos normal detectable en la mayoría de las cartas (o epístolas) del NT. Se distinguen generalmente en una carta cuatro partes: 1) fórmula introductoria; 2) acción de gracias; 3) cuerpo o mensaje de la carta; 4) fórmula conclusiva. Naturalmente, la distinción habitual de las partes no significa que los autores dividieran así sus pensamientos. Pero al haber sido educados en las convenciones de su tiempo, normalmente siguen esta progresión.

1. *Fórmula introductoria* (Praescriptio)[8]

La fórmula introductoria de una carta grecorromana consistía en tres elementos básicos (remitente, destinatario, saludo), aunque a veces hay otro componente que amplía el saludo, por ejemplo el recuerdo (*mnemoneúein*) del destinatario, o la expresión del deseo de buena salud para aquél y la información sobra la propia salud (buena) del remitente. Examinemos ahora en detalle cada uno de esos tres o cuatro elementos tal como aparecen en las primitivas cartas cristianas.

Remitente (superscriptio). Es la expresión del nombre del que escribe[9], identificado a veces con mayor precisión por un título que determina su autoridad. Aunque en 1 y 2Ts encontramos simplemente «Pablo», éste se identifica a sí mismo nueve veces como «apóstol de/por Jesucristo», dos veces como «siervo de Cristo Jesús», y en Tt también como «siervo de Dios»[10]. 2 y 3Jn son un caso anómalo, pues el remitente utiliza un título, «el presbítero», sin unirlo a un nombre propio. Ocho de las trece cartas paulinas nombran a un corremitente uti-

8. Ocasionalmente se encuentra el término «dirección» para denominar esta parte de la carta, pero es más prudente reservar esta designación para lo que se escribía en el *exterior* de la hoja doblada de papiro (en cuyo interior iba escrita la carta), a saber, el equivalente a nuestra dirección en el sobre.

9 A causa de la costumbre ya mencionada de utilizar escribas, el remitente o autor podía no ser el escritor físico. En estas líneas, sin embargo, utilizo indistintamente esos términos

10 En las cartas/epístolas católicas el término «apóstol» aparece en 1 y 2P, mientras que «siervo» se encuentra en 2P, St, Jud, esta última habla también del «hermano de Santiago». En las cartas de Ignacio de Antioquía hallamos «Ignacio, llamado también Teóforo (portador de Dios)».

lizando varias combinaciones: Timoteo (en seis); Silvano (en dos); Sóstenes (en una). Las relaciones especiales con las comunidades destinatarias no explican adecuadamente la inclusión de esos nombres; de un modo u otro los corremitentes han debido contribuir a la composición de esos escritos (Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer,* 16-34).

Destinatario (adscriptio). La forma más simple es la del nombre propio; pero en las pocas cartas del NT y de la época subapostólica dirigidas a particulares se proporciona una ulterior identificación (p. ej. «Policarpo, obispo») y/o una expresión de afecto (p. ej., 3Jn: «al amado Gayo»). En la mayoría de las cartas neotestamentarias y de época subapostólica los destinatarios son comunidades sitas en determinadas regiones. En cinco cartas paulinas (1 y 2Ts, 1 y 2Co, Ga) los destinatarios son identificados como «iglesia»; en cuatro (Flp, Rm, Col, Ef), como «santos» (nótese que las comunidades de Colosas y Roma no fueron fundadas por Pablo). La destinataria de 2Jn, «la señora Elegida», es probablemente la designación simbólica de una iglesia, pero la carta es atípica al no precisar dónde está situada esa comunidad.

Saludos (salutatio). En ocasiones se omite esta sección. Las cartas judías de este período tienden a substituir los saludos (gr. *chaírein*; lat. *ave* = «salud») por «paz» (gr. *eiréne*, que refleja el heb. *shalôm*) y a ser más explícitas en la descripción de las personas implicadas; por ejemplo, «Baruc, hijo de Nería, a los hermanos llevados a la cautividad, gracia y paz» (2Ba 78,2). Algunos de los ejemplos del NT presentan el *chaírein* regular, por ejemplo St 1,1: «A las doce tribus de la Diáspora, salud»[11]. Ahora bien, ni el judío «paz», ni el griego «salud» utilizados solos son típicos de las cartas neotestamentarias, puesto que éstas emplean una combinación de dos o tres sustantivos como «gracia, paz, misericordia, amor», caracterizadas como provenientes de Dios Padre (y de Jesucristo). Así ocurre con casi todas las cartas paulinas[12]. 2Jn escribe «gracia, misericordia y paz», pero de modo nada usual, como afirmación de un hecho cristiano ya existente, no como un deseo. 3Jn no tiene nada de eso y carece realmente de saludos.

Recuerdos o deseos de buena salud. En una carta personal grecorromana, dentro aún de la fórmula introductoria, se expandían a menudo los saludos por medio de recuerdos o deseos de buena salud, cuando el remitente rogaba por la salubridad del destinatario o aseguraba que la suya estaba bien. Un ejemplo de una fórmula introducto-

11 También en Hch 15,23 y un ejemplo secular en 23,26.

12. El saludo favorito de Pablo, «gracia» (*charis*) y «paz» (*eirene*, que implica probablemente la salvación), se interpreta a menudo como una combinación de un sustantivo parecido al *chaírein* grecorromano con la «paz» judía

ria con este cuarto elemento es el siguiente: «Serapión, a sus hermanos Ptolomeo y Apolonio, saludos. Si estáis bien, sería excelente; yo, por mi parte, estoy bien»[13]. En 1Ts los recuerdos forman parte de la acción de gracias más que de la fórmula introductoria, pues tras el «damos gracias» de 1,2, la carta continúa en 1,3: «*Haciendo memoria* sin cesar de vuestra fe ante nuestro Dios y Padre». 3Jn proporciona el mejor y el único ejemplo claro de un deseo introductorio de salud en una carta del NT: «Querido, deseo que goces de buena salud». Aunque la mayoría de las cartas del NT carezca de los recuerdos y los deseos de buena salud, expande uno u otro elemento de la fórmula introductoria aduciendo el elevado estatus y los privilegios de los cristianos. Rm, Tt y 2Tm expanden la designación del remitente de ese modo, por ejemplo «Elegido para el evangelio de Dios...»; 1Co y 1 y 2P amplifican la descripción del destinatario, por ejemplo «A los exilados de la Diáspora... elegidos de acuerdo con la presciencia de Dios Padre por la santificación del Espíritu». Ga expande el saludo: «Gracia y paz de parte del Señor Jesucristo, quien se entregó a sí mismo por nuestros pecados...».

2. *Acción de gracias*

En las cartas helenísticas la fórmula introductoria es seguida a menudo por una afirmación del remitente en la que éste da gracias (*eucharisteîn*) a los dioses por razones concretas, por ejemplo la liberación de una calamidad. 2M 1,11 proporciona un buen ejemplo judío: «Librados por Dios de graves peligros, le damos gracias a Él por ponerse de nuestra parte contra el Rey». A veces aparece una plegaria con el deseo de que continúe tal cuidado. En la acción de gracias paulina (omitida en Ga y Tt) aparece una estructura diferente[14]. La fórmula introductoria es la usual: «Yo/nosotros damos gracias a (mi) Dios porque...». La razón concreta de esa acción de gracias no es la

13. Papiro París 43, del 154 a.C., citado en Doty, *Letters,* 13. Cuando la carta había de ser interpretada por un correo, otro rasgo del saludo podía ser una frase que proclamara la credibilidad y las credenciales del transportista, aclarando su relación con el remitente.

14. Se debe hablar en un tono general, pues la acción de gracias paulina no es tan regular como la fórmula introductoria. Puede extenderse a unas pocas líneas u ocupar el 50% de la carta (1Ts). En la acción de gracias de 2Co (1,3-11) una extensa bendición (1,3-10) precede a la expresión de la acción de gracias (1,11); semejantemente, en la acción de gracias de Ef 1,3-23 una doxología (1,3-14) antecede a esas gracias (1,15-23). Algunos afirman que la acción de gracias de Ga ha sido sustituida por una expresión de extrañeza en 1,6ss, un rasgo epistolar de las cartas que contienen una reprensión irónica.

liberación de algún desastre, sino la fe de la comunidad destinataria, y la súplica se refiere a la continuidad de tal fidelidad. A veces algunos de los temas del cuerpo de la carta se anticipan en la acción de gracias. Por ello en esta sección pueden aparecer exhortaciones o un tono parenético (exhortativo) concreto[15]. En 2 y 3Jn no hay expresión de acción de gracias tras la fórmula introductoria, aunque las expresiones joánicas de gozo cumplen la misma función que una acción de gracias, es decir, expresan un cumplido que coloca a los lectores en una tesitura benevolente para recibir el mensaje (en el cuerpo de la carta), el cual puede contener una exigencia o incluso una advertencia.

3. *Cuerpo de la carta o mensaje*

El cuerpo de la carta se define a veces como lo que hay entre la fórmula introductoria (más la acción de gracias) y la fórmula conclusiva. Esta definición refleja dos factores: primero, hasta hace poco el cuerpo de la carta había sido el último elemento epistolar en ser estudiado desde el punto de vista formal; segundo: se había pensado que esta parte tenía una forma poco estructurada[16]. Sin embargo y de una manera creciente, gracias a investigadores como Funk, Mullins o White, se han ido reconociendo en el cuerpo de la carta secciones concretas con características formales definidas, especialmente en las frases que sirven de transición a la obertura del cuerpo y a la coda o final*. Entre estas dos partes hay una «sección intermedia» (a falta de mejor denominación), más difícil de analizar desde el punto de vista formal. Las cartas grecorromanas proporcionan sólo una ayuda limitada para el estudio de las características formales del cuerpo de la mayoría de las cartas neotestamentarias, porque los núcleos de tales escritos, en especial los de Pablo y 1 y 2P son considerablemente más amplios que los de las car-

15 Se ha sugerido que Pablo comenzaba su predicación oral con una acción de gracias a Dios y que tal práctica dejó su impronta en la utilización de la acción de gracias en sus cartas El uso de Pablo puede ser también reflejo de un trasfondo litúrgico judío con sus alabanzas a Dios. Respecto al grado en el que las acciones de gracias paulinas encajan verdaderamente con el estilo epistolar, cf el debate entre P Arzt, NovT, 36 (1994), 29-46, y J T Reed, JSNT, 61 (1996), 87-99

16 Muchos hablan de dos partes en el cuerpo de una carta paulina el primero sería una exposición doctrinal (el indicativo paulino), luego vendría una exhortación ética o parenética (el imperativo paulino) Sea o no válido, este análisis está basado en el contenido más que en la forma, e ignora los rasgos estereotipados de la obertura y la coda del cuerpo de la carta

* Denominadas en inglés técnicamente *Body-Opening* («obertura») y *Body-Closing* («coda o conclusión») [*N del T*]

tas ordinarias. Sólo 2 y 3Jn, con una brevedad determinada por la extensión de la hoja de papiro, podrían estar más cerca de las normas convencionales.

Obertura del cuerpo epistolar. Puesto que este elemento introduce la ocasión para la composición de la carta, tiende tácticamente a comenzar con una indicación de lo que hay en común en la relación entre el autor y el destinatario. Por este motivo encontramos un espectro relativamente estrecho de frases de obertura en el cuerpo de las cartas seculares: «Deseo que sepas...»; «No pienses que...»; «Por favor (no)...»; «Me sentí apesadumbrado (o "admirado", o "alegre por") cuando escuché que...»; «Te he escrito anteriormente sobre...»; «Apelo a tu...».

Fórmulas equivalentes se encuentran en la obertura del cuerpo de las cartas paulinas. Generalmente tales frases manifiestan una expresión inicial de alegría, en especial por las noticias sobre la bienandanza de los destinatarios. En Flp 1,4 se expresa el gozo sentido al rogar por los destinatarios; en 2Tm 1,4 el remitente desea ver al destinatario de modo que su alegría sea completa; en Flm 7 el autor ha recibido ya gran contento por el amor del destinatario hacia él. En St 1,2-3 el escritor dice a los destinatarios que consideren las diversas situaciones de prueba como una alegría, puesto que las tentaciones producen firmeza. En 2Jn 4 y 3Jn 3-4 el presbítero expresa su gozo por la venturosa situación de los destinatarios («que andan en la verdad»), tema que aparece en las acciones de gracia de las cartas paulinas[17].

Otro rasgo de la obertura al cuerpo de la carta, que sirve de transición al mensaje principal, es una petición o exigencia. Mullins señala que este rasgo está característicamente colocado cerca del comienzo del cuerpo y tiene propiedades fijas: *a*) usualmente, como preludio, el autor ofrece el trasfondo de la petición, a menudo con términos de contento por el estado del destinatario; *b*) luego se expresa la petición en sí misma empleando uno de los cuatro verbos de petición; *c*) la apelación al destinatario es directa y en vocativo; *d*) hay una expresión de cortesía; *e*) se describe la acción deseada.

Coda o conclusión del cuerpo de la carta. El otro segmento del cuerpo de una carta grecorromana que tiene características predecibles es la conclusión. Aquí el autor solidifica o recapitula lo que ha escrito en el cuerpo de su carta, creando un puente para una ulterior correspondencia o comunicación. Tanto en las cartas papiráceas como en las

17. Cf. también Policarpo, Flp 1,1-2. Quizás habría que hablar de un elemento propio en el formato de una carta cristiana cuando se reconoce el venturoso estado de los destinatarios usando el término *eucharisteîn*, «dar gracias», o bien *chaírein*, «alegrarse».

paulinas los rasgos de este segmento son: *a*) una afirmación que concierne al porqué se ha escrito la carta: la motivación; *b*) una indicación de cómo deben responder a ella los destinatarios: apelación rememorativa a su responsabilidad (frecuente en los papiros) o bien una expresión de confianza (usual en Pablo); *c*) una propuesta de ulterior contacto por medio de una visita, emisario o correspondencia posterior. Este último rasgo tiene una función escatológica en Pablo, porque a través de ella la autoridad apostólica, que juzga o consuela, se hará presente a los destinatarios. (Se puede utilizar el término escatología, ya que en el punto de vista de Pablo la autoridad apostólica refleja la autoridad judicial de Dios o de Cristo.) Los aspectos de esta «parusía apostólica», en la denominación de Funk, implican la esperanza de poder visitarlos posteriormente (en el caso de que haya un retraso por diversos impedimentos) y una referencia a los beneficios mutuos y a la alegría que resultará de todo ello.

Unas cuantas fórmulas paulinas ilustrarán claramente tales rasgos: «Yo mismo estoy persuadido, hermanos míos, de que vosotros... Pero os he escrito atrevidamente en parte para despertar vuestra memoria... para que llegando con gozo a vosotros por la voluntad de Dios me recree en vuestra compañía» (Rm 15,14.15.32). «Te escribo confiado en tu obediencia, y con la seguridad de que harás más de lo que yo te digo. Y vete preparándome hospedaje, porque espero que por vuestras oraciones seré devuelto a vosotros» (Flm 21-22). Aunque algunos investigadores consideran esa visita prometida una parte de la conclusión del cuerpo de la carta, en Pablo no es normalmente el último rasgo del tal cuerpo (antes de la fórmula conclusiva), sino que ocurre anteriormente. En las cartas en las que se menciona alguna disputa en la comunidad destinataria la promesa de una visita apostólica puede estar seguida por una parenesis y exhortación. Por ejemplo: «Os visitaré cuando atraviese Macedonia... Permaneced vigilantes, estad firmes en la fe y sed animosos» (1Co 16,5.13); y «Por eso os escribo mientras estoy ausente, para que, cuando esté presente, no necesite usar de la severidad... perfeccionaos y exhortaos» (2Co 13,10-11). Codas o conclusiones al cuerpo de la carta se hallan también en 2Jn 12 y 3Jn 13-14, en donde el presbítero promete una visita personal. En 2Jn el fin de la visita es «que vuestro gozo sea cumplido»; en 3Jn hay dos referencias a la visita: según el v. 10 el presbítero aprovechará para acusar a Diotrefes; según el 14, anhela hablar con Gayo cara a cara.

4. *Fórmula conclusiva*

Dos expresiones convencionales señalan el final de una carta grecorromana, a saber, la expresión del deseo de buena salud[18] con un término de despedida (*erróso*). Un ejemplo de cuán breve puede ser este rasgo podrían ser las dos líneas finales del papiro de Oxirrinco 746: «En cuanto a lo demás, cuídate de permanecer en buena salud. Adiós» (Doty, *Letters*, 10-11). En el período romano se hizo usual una expresión de saludo (*aspázesthai*) como tercer rasgo. En este ámbito del formato epistolar las cartas paulinas no siguen las convenciones normales, puesto que Pablo nunca concluye sus cartas con un deseo de salud o *erróso*. Sí envía saludos (*aspázesthai*) de parte de los colaboradores que están con él, dirigidos a gente que conoce en la comunidad destinataria. Por ejemplo, «Saludad a todos los santos en Cristo Jesús; os saludan los hermanos que están conmigo; os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César» (Flp 4,21-22). Y «Todos los que están conmigo os envían saludos. Saludad a todos los que nos aman en la fe» (Tt 3,15). Tanto 1 como 2Jn envían saludos a la iglesia destinataria de parte de la comunidad origen de la carta, y 3Jn desea que los dilectos personajes a los que se dirige la misiva reciban saludos «cada uno por su nombre» (Esto recuerda la costumbre paulina de indicar con su nombre propio a aquellos que recibirán los saludos.)

Además de estas salutaciones, la fórmula conclusiva paulina contiene a veces una doxología a Dios (Rm 16,25-27; Flp 4,20) y una bendición para los recipiendiarios. En ocho de las cartas paulinas esta bendición es una ligera variante de la siguiente fórmula general: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo (sea) con vosotros»[19]; pero cinco cartas presentan una forma más breve: «La gracia (esté) con vosotros». Estos rasgos se encuentran también en las fórmulas conclusivas de otras cartas neotestamentarias; Hb y 1P tienen el saludo y la bendición, mientras que Hb, 1 y 2P y Jud presentan una doxología[20]. 3Jn y 1P traen «paz» en vez de «gracia»; y las combinaciones de «paz» y «gracia» en Ef 6,23-24 y de «paz» y «misericordia» en Ga 6,16 confirman que la «paz» era una bendición alternativa en las fórmulas conclusivas de las cartas cristianas.

18 Este rasgo duplica a veces otro deseo de buena salud expresado anteriormente en la carta (en la acción de gracias)

19. Expandida por la frase «El amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo» en 2Co 13,13(14).

20. Los saludos (*aspázesthai*) son normales en las cartas de Ignacio, una bendición aparece en 1Clem y en Ignacio, *A Policarpo*, encontramos una doxología en 1 y 2Clem

En cuatro de las cartas paulinas (1Ts, 1 y 2Co, Rm) y en 1P los saludos se complementan con un «beso santo»[21]. Aunque los besos no eran raros entre los miembros de una familia, la sociedad grecorromana mostraba una cierta reticencia respecto a esas efusiones en público. La mayoría de los besos aparecen en escenas de reconciliación o en encuentros de parientes tras una separación. Durante toda la vida pública de Jesús con sus discípulos no se registra ningún intercambio de besos, pero su uso por parte de Judas en Getsemaní, en un contexto en el que no desea alertar a Jesús, puede significar que el beso era un saludo normal en el grupo. Ciertamente, tal muestra es un saludo atestiguado en la Biblia (Gn 33,4; 2S 20,9; Lc 15,20). Evidentemente, la comunidad cristiana adoptó el beso como señal de comunión. Era santo porque se intercambiaba entre los santos.

Como hemos notado más arriba, Pablo tiene a veces cuidado de incluir alguna frase indicando que escribe algo de su puño y letra. Al menos respecto a las cuatro largas cartas en las que hace esto (1Co, Ga, 2Ts, Col), además de sugerir que el resto de la misiva había sido copiada por otro, tales afirmaciones pueden implicar que Pablo ha controlado la totalidad del escrito, de modo que éste podía ser enviado justificadamente en su nombre.

III. CÓMO TRATAREMOS EN ESTA OBRA CADA UNA DE LAS CARTAS

Las siete cartas llamadas «católicas» («generales» o «universales») serán consideradas separadamente. Las tres joánicas fueron ya objeto de tratamiento en los Caps. 12-14, tras el capítulo que se ocupaba del Evangelio según Juan. Las otras cuatro serán examinadas en los caps. 33-36 por este orden: 1P, St, Jud, 2P. Las trece cartas/epístolas que llevan el nombre de Pablo serán tratadas combinando un orden tópico y cronológico, en tanto en cuanto este último extremo puede determinarse. Los Caps. 18-24 se ocuparán del grupo protopaulino (es decir, las escritas con seguridad por Pablo) en el orden 1Ts, Ga, Flp, Flm, 1 y 2Co y Rm[22].

21. W. Klassen, «The Sacred Kiss in the New Testament», NTS, 39 (1993), 122-135.

22. No sabemos cuándo se escribieron Flp y Flm (en algún momento entre el 54 y el 62), pero su tratamiento una al lado de la otra no es inconveniente, puesto que Pablo las compuso en prisión. Tampoco sabemos cuándo fue escrita Ga, quizás tempranamente hacia el 54. Con un tono diferente esta carta trata de algunas de las cuestiones que serán abordadas más sistemáticamente luego en Rm (hacia el 58).

Después del Cap. 25, que considerará la pseudonimia y la composición deuteropaulina, los Caps. 26-31 se ocuparán del grupo deuteropaulino (quizás o probablemente no escrito por Pablo mismo) en este orden: 2Ts, Col, Ef, Tt, 1Tm y 2Tm. Tras ellas vendrá Hb, que no procede de Pablo, pero que ha sido muy a menudo considerada paulina, la cual será objeto de estudio en el Cap. 32.

Una regla general importante es que todas las referencias bíblicas de un capítulo concreto se referirán a la carta de la que se trata, a menos que se señale lo contrario. Generalmente cada tratamiento comenzará con una sección dedicada al *Trasfondo*, que contará la historia previa de las relaciones de Pablo con la comunidad destinataria (y de lo que sabemos de Pedro, Santiago y Judas en el caso de las epístolas católicas). Luego, el *Análisis general del mensaje* ofrecerá un sumario de los puntos principales de la carta en cuestión. Puesto que estas obras varían mucho en tono y contenido, la sección dedicada al *Análisis* variará también en su método de aproximación[23]. El número y los temas de las secciones siguientes (autoría, fecha, unidad, cuestiones especiales, etc.) serán dictados por el carácter de cada carta. Muy a menudo esas composiciones estaban orientadas hacia los problemas y necesidades de las comunidades cristianas individuales del siglo I. Consecuentemente, la sección dedicada a *Cuestiones y problemas para ulterior reflexión* es especialmente importante en las cartas neotestamentarias, puesto que es ahí donde hablaremos de su relevancia para la vida de hoy. Presentaré a menudo diferentes puntos de vista sobre un mismo tema, de modo que los lectores se formen su propia opinión; la *Bibliografía* puede servirles de ayuda en semejante empresa.

BIBLIOGRAFÍA

Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo,* Anthropos, Barcelona, 1999.

Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1989.

Brunot, A., *El genio literario de san Pablo,* Taurus, Madrid, 1959.

Doty, W. G., *Letters in Primitive Christianity,* Fortress, Philadelphia, 1973.

Eichholz, G., *El evangelio de Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1977.

Fernández Ramos, F. (dir.), *Diccionario de san Pablo,* Monte Carmelo, Burgos, 1999.

23. El *Análisis general* de los Evangelios y de los Hechos en los Caps. 7-11 consistió en un minicomentario que procuraba realzar los rasgos y la teología de cada obra respectiva por medio de una lectura rápida del texto. Pero estas obras neotestamentarias eran relatos seguidos; las cartas no lo son, por lo que requieren métodos diferentes.

Fitzmyer, J. A., «Aramaic Epistolography», en J. L. White (ed.), *Studies in Ancient Letter Writing* (Semeia 22), Scholars, Chico, CA, 1982, 22-57.
Funk, R. W., «The Apostolic Parousia, Form and Significance», en W. R. Farmer *et al.* (eds.), *Christian History and Interpretation, Studies Presented to John Knox*, Cambridge University Press, 1967, 249-268.
González Ruiz, J. M.ª, *El evangelio de Pablo,* Sal Terrae, Santander, 1988.
Kim Chan-Hie, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendatior* (SBLDS 4), Scholars, Missoula, MT, 1972.
Kuss, O., *San Pablo,* Herder, Barcelona, 1975.
Macdonald, M. Y., *Las comunidades paulinas,* Sígueme, Salamanca, 1994.
Malherbe, A. J., *Ancient Epistolary Theorists* (SBLRBS 19), Scholars, Atlanta, 1988.
Malherbe, A. J., *Moral Exhortation: A Greco-Roman Source Book,* Westminster, Philadelphia, 1986.
Mullins, T. Y., «Disclosure: A Literary Form in the New Testaments», en NovT, 7 (1964), 44-50.
Mullins, T. Y., «Formulas in New Testament Epistles», en JBL, 91 (1972), 380-390.
Mullins, T. Y., «Greeting as New Testament Forms», en JBL, 87 (1968), 418-426.
Mullins, T. Y., «Petition as a Literary Forms», en NovT, 5 (1962), 46-54.
Mullins, T. Y., «Visit Talk in New Testament Letters», en CBQ, 35 (1973), 350-358.
Murphy-O'Connor, J., *Paul the Letter-Writer* (GNS 41), Liturgical, Collegeville, 1995. Muy rico en información.
O'Brien, P. T., *Introductory Thanksgiving in the Letters of Paul* (NovTSup 49), Brill, Leiden, 1977.
Pastor Ramos, F., *Los escritos paulinos,* Fundación Santa María, Madrid, 1988.
Puskas, C. B., Jr., *The Letters of Paul: An Introduction,* Liturgical, Collegeville, 1993.
Richards, E. R., *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1991.
Rubinos, A., *Selecciones paulinas,* Sal Terrae, Santander, 1963.
Sanders, J. T., «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to a Body in the Letters of the Pauline Corpus», en JBL, 81 (1962), 348-352.
Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20), Töpelmann, Berlin, 1939.
Stirewalt, M. L., Jr., «The Form and Function of the Greek Letter Essay», en TRD, 147-171.
Thomson, I. H., *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNTSup 111), Academic, Sheffield, 1995.
Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.
Weima, J. A. D., *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101), JSOT, Sheffield, 1994.
Weima, J. A. D., «Rhetorical Criticism of the Pauline Epistles since 1975», en CRBS, 3 (1995), 219-248.

White, J. L., *The Body of the Greek Letter* (SBLDS 2), Scholars, Missoula, MT, 1972.
White, J. L., *Light from Ancient Letters,* Fortress, Philadelphia, 1986. Presenta textos de cartas para un estudio comparativo de las cartas del NT.
White, J. L., «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», en ANRW II/25, 2, 1730-1756.
Zedda, S., *Para leer a san Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1965.

Capítulo 16

CUESTIONES GENERALES DE LA VIDA Y EL PENSAMIENTO PAULINOS

Junto con Jesús Pablo ha sido el personaje más influyente en la historia de la cristiandad. Aunque todos los autores del NT reelaboran lo que la vida y obra de Jesús significan para unas comunidades particulares de creyentes, es Pablo en sus numerosas cartas el que lo hace en mayor escala. Esta amplitud, junto con la profundidad de su pensamiento y la pasión de su compromiso, han supuesto que —desde que sus cartas llegaron a ser parte del NT— no haya habido cristiano al que no haya afectado lo que este personaje ha escrito. Ya conozcan bien o mal a Pablo, todos los cristianos son hijos de él en la fe a través de lo que se les ha enseñado sobre la doctrina y la piedad. Por ello, es parte esencial de una *Introducción al Nuevo Testamento* dedicar un capítulo general a lo que sabemos de la vida de Pablo y a algunos puntos principales de su pensamiento.

I. VIDA DE PABLO

Hay dos fuentes para conocer su vida: detalles biográficos en sus propias cartas y relatos de su trayectoria vital en los Hechos (a partir de 7,58). Hay tres opiniones sobre cómo relacionar entre sí estas fuentes. *a*) Confianza virtualmente completa en los Hechos. Las «vidas» tradicionales de Pablo están afectadas fuertemente por los Hechos; acomodan y adaptan al marco de esta obra la información tomada de las cartas paulinas. *b*) Gran desconfianza de los Hechos. A modo de reacción y como parte de una postura escéptica sobre el valor de esta obra, se cuestiona todo lo que ella dice sobre Pablo. Ciertamente, algunos

investigadores han reconstruido la vida del Apóstol dejando aparte entera o ampliamente la información de los Hechos, o corrigiéndola drásticamente elevando a contradicciones las diferencias entre esta obra y las cartas paulinas (p. ej Becker, Knox, Jewett, Ludemann). *c*) Una postura intermedia utiliza las cartas de Pablo como fuente principal y las suplementa cautelosamente por medio de los Hechos[1], sin apresurarse a declarar como contradicciones las diferencias aparentes. Aquí presentaremos las posibilidades de esta tercera postura, y los lectores deberían repasar el Cap. 10 sobre los Hechos, en especial las partes en las que se discute si un compañero de Pablo pudo o no haber sido su autor (pp. 430-435).

No hay duda de que los Hechos han ofrecido una interpretación teológica de Pablo, adaptando su papel para encajarlo en la visión general de la expansión del cristianismo «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). El autor, además, pudo haber tenido tan sólo una visión esquemática de partes de la vida de Pablo, de modo que las consideró desde la distancia y compactó sucesos complejos. Sin embargo, existen sencillamente demasiadas correspondencias entre los Hechos y las noticias autobiográficas en las epístolas paulinas como para despachar sin más la información de aquéllos. el autor conoció un gran número de cosas respecto al Apóstol. Para apreciarlo debidamente, véase la tabla 5 en las páginas siguientes[2]. Revisemos lo que puede reconstruirse de la vida de Pablo a partir de un uso crítico de las dos fuentes.

1. *Nacimiento y educación*

Pablo nació probablemente hacia el 5-10 d.C., durante el reinado del emperador Augusto. En Hch 7,58 se lo describe como joven durante el apedreamiento de Esteban, y en Flm 9 (compuesta hacia el 55) aparece como «un viejo»[3]. Los judíos de esta época, especialmente en la Diáspora (es decir, fuera de Palestina), tenían dos nombres uno griego o romano, y otro semítico. «Pablo» (Paulus) era un nombre propio romano bien conocido. Puesto que el Apóstol se describe a sí mismo co-

1 Hay un principio formulado por Knox, *Chapters*, 32, que ha conseguido amplia aceptacion «Podemos, con las debidas cautelas, utilizar los Hechos para complementar los datos autobiográficos de las cartas, pero nunca para corregirlos» Es este un principio válido con tal de que aceptemos que la autobiografia puede estar sesgada a veces (incluso inconscientemente) por la propia optica del escritor

2 Compuesto por J A Fitzmyer (NJBC p 1331) e impreso gracias a su generoso permiso y al de la casa editora, Prentice-Hall Fitzmyer se inspiro en T H Campbell, «Paul's "Missionary Journeys" as Reflected in His Letters», en JBL, 74 (1955), 80 87

3 Edad estimada entre 50 60 años, es ésta una lectura discutida

mo de la tribu de Benjamín (Rm 11,1; Flp 3,5), no hay razón para dudar de la información de los Hechos de que su nombre judío era «Saúl»/»Saulo»[4] (el primer rey de Israel, un benjaminita).

Pablo no nos dice nunca dónde nació; pero la información de los Hechos de que era ciudadano de Tarso, la próspera capital de Cilicia (22,3; 21,39. «villa de no escasa importancia»), es perfectamente plausible. Tarso albergaba una colonia judía considerable; y según su propio testimonio, en sus primeros años como cristiano Pablo se apresuró a ir a Cilicia (Ga 1,21). Hch 16,37-38 y 22,25-29 afirman que Pablo era ciudadano romano por nacimiento[5]. Algunos han sugerido que los habitantes de Tarso recibían este privilegio por nacimiento, pero la ciudadanía romana pudo haber llegado a Pablo a través de su familia, más bien que por su estatus de judío de Tarso.

La mayoría, probablemente, de los estudiosos mantiene que Pablo fue criado y educado en Tarso. Escribía un buen griego y dominaba las técnicas básicas de la retórica helenística, citaba las Escrituras en griego y conocía los libros deuterocanónicos compuestos o conservados en esta lengua. Tarso tenía excelentes escuelas y una reputación de ciudad culta; aunque estas instituciones fueran paganas, los jóvenes judíos pudieron tener acceso a una formación esencial en escritura, retórica y dialéctica, para permitirles actuar competitivamente. Quizás fuera en esa ciudad donde Pablo aprendió un oficio que Hch 18,3 define como fabricante de tiendas[6]. Sustentarse a sí mismo por medio de su trabajo, aunque fuera una carga aceptada por amor al evangelio, era un punto de orgullo para Pablo en sus posteriores viajes misioneros, ya que eso significaba que no debía mendigar limosnas de aquellos a quienes evangelizaba (1Ts 2,9; 1Co 9,14-15; 2Co 11,9)[7]. Como artesano estaría

4 Judíos que tenían nombres paganos/hebreos de fonética similar no eran raros en esta época, por ejemplo Silas/Silvano

5 También en 22,6-12, pues se supone que sólo los ciudadanos romanos podían apelar al Emperador P van Minnen, JSNT, 56 (1994), 43 52, defiende enérgicamente su historicidad, manteniendo que Pablo era descendiente de uno o más libertos, de quienes había heredado la ciudadanía

6 Este titulo no nos permite ver la amplitud de este artesanado Aunque el punto de vista tradicional es que Pablo trabajaba con telas de pelo de cabra de su Cilicia nativa, otros han señalado que un artesano cualificado de esta clase realizaba trabajos en piel, tiendas de campaña, toldos, etc (cf Plinio, *Historia Natural* XIX 23-24) Murphy O'Connor, *St Paul's Corinth,* expone argumentos en favor de este tipo de oficio especial Cf R F Hock, *The Social Context of Paul's Ministry Tentmaking and Apostleship*, Fortress, Philadelphia, 1980

7 Algunos filosofos se sustentaban a si mismos de las dadivas de algunos ricos, quienes eran sus protectores, con mucho disgusto por parte de los cínicos (p 147) Los rabinos aprendían tambien oficios manuales

Tabla 5. ACTIVIDADES DE PABLO SEGÚN SUS CARTAS Y LOS HECHOS

CARTAS PAULINAS	HECHOS
Conversión cerca de Damasco (implícita en Ga 1,17c)	Damasco (9,1-22)
Viaje a Arabia (Ga 1,17b)	
Vuelta a Damasco (1,17c) tres años	
Huida de Damasco (2Co 11,32-33)	Huida de Damasco (9,23-25)
Viaje a Jerusalén (Ga 1,18-20)	Viaje a Jerusalén (9,26-29)
«En las regiones de Siria y Cilicia» (Ga 1,21-22)	Cesarea y Tarso (9,30)
	Antioquía (11,26a)
	(Jerusalén [11,29-30, 12,25])
	Primer viaje misionero Antioquía (13,1-4a)
	Seleucia, Salamina, Chipre (13,4b-12)
Iglesias evangelizadas antes que Filipos, en Macedonia (Flp 4,15)	Galacia (sur) (13,13-14,25)
	Antioquía (14,26-28)
«De nuevo, después de 14 años, subí a Jerusalén» (para el «Concilio» Ga 2,1)	Jerusalén (15,1-12)
Incidente de Antioquía (Ga 2,11-14)	Antioquía (15,35) **Segundo viaje misionero**
	Siria y Cilicia (15,41)
	Galacia (sur) (16,1-5)
Evangelización de Galacia (1Co 16,1) por vez primera (Ga 4,13)	Frigia y Galacia (norte) (16,6)
	Misia y Tróade (16,7-10)
Filipos (1Ts 2,2 [= Macedonia, 2Co 11,9])	Filipos (16,11-40)
Tesalónica (1Ts 2,2; cf 3,6, Flp 4,15-16)	Anfípolis, Apolonia, Tesalónica (17,1-9)
	Berea (17,10-14)
Atenas (1Ts 3,1, cf. 2,17-18)	Atenas (17,15-34)
Evangelización de Corinto (cf. 1Co 1,19, 11,7-9)	Corinto, 18 meses (18,1-18a)
Llegada de Timoteo a Corinto (1Ts 3,6), probablemente acompañado por Silvano (1Ts 1,1)	Silas y Timoteo vienen desde Macedonia (18,5)
	Pablo abandona Céncreas (18,18b)
	Pablo deja a Priscila y Áquila en Éfeso (18,19-21)
Pablo encarece a Apolo (en Éfeso) que vaya a Corinto (1Co 16,12)	Priscila y Áquila envían a Apolo a Acaya (18,17)

CARTAS PAULINAS	HECHOS
	Pablo desembarca en Cesarea Marítima (18,22a)
	Pablo en Jerusalén (18,22b)
	Pablo en Antioquía durante cierto tiempo (18,22c)
Segunda visita a Galacia (norte) (Ga 4,13)	Tercer viaje misionero Galacia del norte y Frigia (18,23)
Éfeso (1Co 16,1-8)	Estancia en Éfeso durante tres años o dos años y tres meses (19,1-20,1; cf. 20,31)
Visita de Cloe, Estéfana y otros a Pablo en Éfeso (1Co 1,11; 16,17), llevándole una carta (7,1)	
Prisión de Pablo (? cf. 1Co 15,32; 2Co 1,8)	
Envío de Timoteo a Corinto (1Co 4,17; 16,10)	
Segunda, «dolorosa», visita de Pablo a Corinto (2Co 13,2); retorno a Éfeso	
Envío de Tito a Corinto con la «carta de las lágrimas» (2Co 2,13)	
(Planes de Pablo para visitar Macedonia, Corinto y Jerusalén/Judea, 1Co 16,3-8; cf. 2Co 1,15-16)	Planes de Pablo para visitar Macedonia, Acaya, Jerusalén, Roma 19,21)
Apostolado en Tróade (2Co 2,12)	
Viaje a Macedonia (2Co 2,13; 7,5; 9,2b-4); llegada de Tito (2Co 7,6)	Macedonia (20,1b)
Envío previo de Tito a Corinto (2Co 7,16-17) con parte de la 2Co	
¿Ilírico (Rm 15,19)?	
Acaya (Rm 15,26; 16,1); tercera visita de Pablo a Corinto (2Co 13,1)	Estancia de tres meses en Grecia (Acaya) (20,2-3)
	Pablo comienza su retorno a Siria (20,3), a través de Macedonia y Filipos (20,3b-6a)
	Tróade (20,6b-12)
	Mileto (20,6b-12)
	Tiro, Ptolemaida, Cesarea (21,7-14)
Planes para visitar Jerusalén, Roma, España (Rm 15,22-27)	Jerusalén (21,15-23,30)
	Cesarea (23,31-26,32)
	Viaje a Roma (27,1-28,14)
	Roma (28,15-31)

situado en las clases sociales más bajas, pero en un grado más alto que el del que hubiera accedido a la ciudadanía tras ser manumitido de la esclavitud.

¿Hasta qué grado esa educación en la Diáspora (reductos de vida judía fuera de Palestina) influyó en Pablo además de la posesión obvia de habilidades lingüísticas y retóricas? La enculturación de los judíos en la lengua y la educación griegas llevaba a grados diversos de acomodación e incluso asimilación, de modo que no pueden formularse juicios universales[8]. Pablo pudo haber conocido algo de la religión de los gentiles entre los que vivía; por ejemplo, pudo tener algunas nociones —probablemente llenas de prejuicios y negativas— de los mitos paganos y de las festividades cívicas y religiosas grecorromanas. Como veremos cuando tratemos de sus cartas, la idea de que tomó en préstamo muchas nociones de las religiones mistéricas (pp. 144-145) es exagerada. Pero incluso los no iniciados podían tener a menudo una idea general de sus ideales y temas. Es muy posible que la educación de Pablo hubiera incluido el conocimiento sumario de las posturas morales y éticas de los estoicos, cínicos y epicúreos. A un nivel más sencillo, el Apóstol debió de haber conocido cómo vivían y trabajaban los paganos ordinarios, de modo que más tarde, en su vida, no le serían extrañas sus preocupaciones, aspiraciones, problemas familiares, etc. Como podemos ver por sus cartas, Pablo comprendió muy bien el importante papel de la familia en la cultura grecorromana en la que vivían sus destinatarios.

Había algo más en la educación de Pablo, sin embargo, ya que su profundo conocimiento del judaísmo y de las Escrituras judías necesita una explicación. La afirmación de Hch 22,3, de que el Apóstol se crió en Jerusalén y fue educado a los pies de Gamaliel I, el Viejo —que floreció en aquella ciudad hacia los años 20-50 d.C —, requiere probablemente alguna precisión. Las cartas no sugieren que Pablo hubiera visto a Jesús durante su vida pública o en la crucifixión[9], con lo que arrojan dudas implícitas sobre una continua presencia del Apóstol en Jerusalén en los años 26-30/33. Ahora bien, Pablo se define a sí mismo como hebreo y fariseo (Flp 3,5; 2Co 11,22). Esto se corresponde con Hch 23,6, que describe a Pablo como hijo de fariseos, y con 26,4-5, que sugiere que éste era fariseo desde su juventud. Pablo dice que era celoso en mantener las tradiciones de sus antepasados y aventajado en

8 J M G Barclay, JSNT, 60 (1995), 89 120

9 2Co 5,16, «Si es que lo conocimos (a Cristo) alguna vez segun la carne», significa tan solo que en algún tiempo Pablo juzgo a Jesus de acuerdo con criterios mundanos

el judaísmo respecto a muchos de su misma edad (Ga 1,14). Fuera de Palestina no pudieron ser muy frecuentes los maestros fariseos. Muy posiblemente también, Pablo conocía el hebreo (o el arameo, o ambos: Hch 21,40; 22,2; 26,14). La combinación de toda esta información da pie a la posibilidad de que a comienzos de los años 30 (antes de la muerte de Esteban), Pablo, que tenía entonces unos 20 años y que había recibido ya una sólida educación judía en Tarso, viajara a Jerusalén para estudiar la Ley[10], un hecho que Hch 22,3 puede simplificar, teñir de romanticismo o exagerar. En cualquier caso, era un hombre a quien le eran familiares dos mundos, y que en un momento determinante de su vida se convirtió en «siervo/esclavo de Cristo Jesús».

2. *Fe en Jesús y sus repercusiones inmediatas*

Pablo dice que persiguió violentamente a la iglesia de Dios y que intentó aniquilarla (Ga 1,13; 1Co 15,9; Flp 3,6). Esto debe entenderse como una referencia a su participación en las persecuciones de los cristianos de Jerusalén y alrededores, como afirma Hch 8,3; 9,1-2; 22,3-5.19; 26,9-11; cf. 1Ts 2,14, que indica que las iglesias de Judea habían sufrido persecución. (La afirmación de Ga 1,22 de que tres años después de su conversión a Jesús las iglesias de Judea no conocían su faz no significa necesariamente una contradicción respecto a la realidad de su función en tales persecuciones, pues muchos seguidores de Jesús pudieron haber oído noticias de su comportamiento hostil sin haberlo visto personalmente [como en Hch 9,13].) ¿Por qué persiguió Pablo a los seguidores de Jesús? E. P. Sanders (*Paul* [1991], 8-9) defiende que tal persecución se debía al celo de Pablo, no al hecho de ser un fariseo observante. Relacionando las frases de Flp 3,5-6, «fariseo según la Ley, y por el celo de ella perseguidor de la Iglesia; según la justicia de la Ley, irreprensible», otros sospechan que Pablo vio en los seguidores de Jesús la proclamación de un mensaje contrario a la interpretación farisea de la Ley. Con mayor precisión, ¿estaba relacionada la hostilidad de Pablo hacia esas gentes con su confesión de que alguien condenado

10. Hch 23,16 indica que Pablo tenía parientes en Jerusalén, uno de los cuales al menos le era leal. ¿Se había trasladado a esta ciudad parte de su familia desde Cilicia, y había miembros de ella que residían en ambos lugares? ¿Creían en Cristo? La sugerencia de que Pablo había estudiado en Jerusalén no hace de él necesariamente un rabino, ni es tampoco un apoyo para la tesis (J. Jeremias) de que era un gran maestro de la Ley en Jerusalén, o que Pablo era un seguidor de la escuela de Hillel (muchos investigadores) o de la de Shammai (R. A. Martin, *Studies*) Sobre Pablo y el fariseísmo, cf D Luhrmann, JSNT, 36 (1989), 75-94. Van Unnik, *Tarsus*, ha defendido enérgicamente que Pablo fue educado en Jerusalén, pero ésta es una opinión minoritaria

como blasfemo por las autoridades judías era el mesías aprobado por Dios? Hch 26,9 informa de que antes de su conversión Pablo había hecho muchas cosas oponiéndose «al nombre de Jesús de Nazaret». ¿Vio acaso Pablo en los seguidores de Jesús gentes blasfemas contra Moisés que cambiaban las costumbres decretadas por la Ley y abogaban por la destrucción del Templo (es decir, las acusaciones contra Esteban en Hch 6,11-14; 8,1)?

Tras un período de persecución, según Ga 1,13-17 y Hch 9,1-19, Pablo recibió una revelación divina en la que tuvo un encuentro con Jesús, y luego habitó en Damasco. Esta información deja muchas cuestiones sin resolver. En 1Co 9,1 el Apóstol dice que *vio* a Jesús (también en 15,8); pero en ninguno de los tres relatos de esa experiencia en los Hechos ocurre tal cosa[11] (cf., sin embargo, 9,27), aunque ve una luz. ¿Situaba Lucas esta aparición del cielo a un nivel inferior a las apariciones sobre la tierra del Señor resucitado a los Doce? Para Pablo la aparición del Señor resucitado fue un importantísimo factor en su constitución como apóstol; pero algunos han puesto en duda el que Pablo fuera un apóstol según los criterios de Lucas (pp. 400 y 431).

Teológicamente, el encuentro con el Señor resucitado reveló a Pablo que el escándalo de la cruz no era el final de la historia de Jesús. Hch 26,17 presenta a éste diciendo que envía a Pablo a los gentiles, y en Ga 1,16 el Apóstol afirma que plugo a Dios «revelar a su Hijo a/en mí para que lo predicara entre los paganos». ¿Significa esto que desde el primer momento de su conversión supo Pablo de su misión para con los paganos?[12]. O gracias a una reflexión posterior, cuando vio que los gentiles se mostraban muy receptivos respecto al evangelio (que no insistía en que circuncidarse y cumplir las obras de la Ley eran necesa-

11 9,3-7; 22,6-9; 26,13-18. Es un problema notorio que esos tres relatos no están de acuerdo en los detalles, una indicación de que Lucas no poseía una tradición transmitida detallada y fijamente, o que se sentía libre para dramatizar esa tradición. Aunque utilizo el término convencional de «conversión», no deseo sugerir que la llegada a la fe en Jesús por parte de Pablo significara el comienzo de una vida honesta (Flp 3,6b previamente había sido «irreprensible» en su observancia de la Ley), o que se convirtiera desde el judaísmo a una nueva religión De hecho, el Apóstol nunca habla de conversión, sino de llamada o misión. Sin embargo, Pablo experimentó un cambio o mutación de valores cuando reconsideró la importancia de la Ley de Moisés a la luz de lo que Dios había hecho en Jesús Cf P. F. Craffert, *Scriptura*, 29 (1989), 36-47.

12. Murphy-O'Connor, «Pauline Mission», argumenta que tal conocimiento fue muy temprano, pues este autor interpreta que Ga 2,7 (asignación de los incircuncisos a Pablo y de los circuncisos a Pedro) procede del encuentro entre Pedro y Pablo cuando éste fue a Jerusalén entre el 37 y el 39 (Ga 1,18); pero no hay indicación alguna de que tal asignación fuera el producto de un encuentro y no simplemente el destilado de lo que ambos personajes habían estado haciendo antes del 49.

rias para merecer la invitación a hacerse cristianos), ¿relacionó su llamada a los paganos con su propia e inmerecida vocación por Cristo cuando era un perseguidor de la Iglesia? Esto último se corresponde mejor con el testimonio de los Hechos (13,46-47; 17,4; 18,6).

Es necesario ofrecer ahora las fechas de la trayectoria vital de Pablo como creyente en Jesús. Los investigadores han propuesto diversas cronologías; en la tabla 6 presento dos tipos. Una puede denominarse «tradicional», seguida hoy día por la mayoría; a la otra la denomino «revisionista», que tiene un grupo de partidarios pequeño, pero bien articulado. Como indicamos al final de la tabla, las diferencias sobre la crucifixión de Jesús y el juicio sobre la historicidad de los Hechos son los responsables de las fechas asignadas. (Sólo muy raramente tienen las diferencias cronológicas una importancia teológica para la lectura de las cartas paulinas.) En el tratamiento que va a continuación seguiré la cronología tradicional, porque es la que el lector encontrará con mayor frecuencia y porque me parece más razonable.

¿Cuando tuvo lugar la conversión de Pablo? Hch 7,58; 8,1; 9,1 relacionan la actividad persecutoria del Apóstol con las consecuencias del martirio de Esteban. Ga 1,17-18 parece indicar un interludio de tres años entre la conversión de Pablo y su llegada a Jerusalén (es decir, el intervalo en el que estuvo en Arabia[13] y Damasco); 2Co 11,32-33 nos cuenta la huida del Apóstol de Damasco cuando el rey Aretas intentó apoderarse de él[14]. El emperador Calígula (37-41) concedió el dominio sobre Damasco a este rey nabateo; por ello muchos sitúan la conversión de Pablo hacia el 36 y su huida de aquella ciudad y llegada a Jerusalén en el 39.

Según Ga 1,18-19, Pablo visitó y conversó en Jerusalén con Pedro, y vio a Santiago, el hermano del Señor (pero a ningún otro de los apóstoles[15]). A veces en sus cartas Pablo mencionará lo que ha recibido *por tradición* sobre Jesús (1Co 11,23; 15,3); se ha sugerido que fue en este período cuando recibió toda, o parte de, esta tradición. La estancia en Jerusalén fue breve (Ga 1,18; Hch 22,18), y luego Pablo se trasladó a

13 No Arabia saudí, sino el reino nabateo, que alcanzaba por el sur hasta el Sinaí atravesando la Transjordania, y cuya capital era Petra Cf. J. Murphy-O'Connor, CBQ, 55 (1993), 732-737; BRev, 10 (5, 1994), 46-47.

14 Esto no es irreconciliable con la noticia de Hch 9,23-25 sobre cómo escapa Pablo de un complot judío para asesinarlo.

15 En el relato de los Hechos sobre la estancia en Jerusalén es Bernabé quien lo lleva ante los apóstoles (9,27)

Tabla 6. CRONOLOGÍA PAULINA

TRADICIONAL	SUCESO	*REVISIONISTA*
36	Conversión a Cristo	*30/34*
39	Visita a Jerusalén tras Damasco	*33/37*
40-44 44-45	En Cilicia En Antioquía	*Desp del 37*
46-49 cf *infra*	(Primer) viaje misionero partiendo de Antioquía, hacia Chipre, sur de Asia Menor; vuelta a Antioquía *(Segundo) viaje misionero,* partiendo de Antioquía, a través del sur de Asia Menor, hasta el norte de *Galacia, Macedonia y* CORINTO (1Ts), vuelta a Jerusalén y a Antioquia	*Desp del 37* *39-41/43* (41 43)
49	Concilio de Jerusalén	*47/51*
50-52 (51-52)	(Segundo) viaje misionero. Comienza en Antioquía y llega hasta CORINTO (1Ts) pasando por toda Asia Menor, Galacia y Macedonia. Vuelta a Jerusalén y Antioquía	Cf *supra*
54-58 (54-57) (verano 57) (57/58)	(Tercer) viaje misionero. Comienza en Antioquía y llega hasta ÉFESO; tres años de estancia allí, ¿en prisión? (Ga, Flp, Flm, 1Co) Pablo va a Corinto a través de Macedonia (2Co, ¿Ga?); invernada en CORINTO (Rm), vuelta a Jerusalén	*No distinto del segundo* (48/55) (despues del 54)
58-60 60-61	Arresto en Jerusalén, dos años de prisión en Cesarea (¿Flp?) Envío a Roma Larga travesia	*52-55* *o 56-58*
61-63	Prisionero en Roma durante dos años (¿Flp?, ¿Flm?)	
Después del verano del 64	Muerte en Roma en el reinado de Nerón	

OBSERVACIONES

Las ciudades en las que Pablo se detiene durante largo tiempo se imprimen en versalitas. Entre paréntesis, abreviados y en redonda, van los títulos de las cartas paulinas; cuando es posible otra fecha alternativa, estas abreviaturas llevan un signo de interrogación. **La cronología tradicional con las fechas tradicionales va en negrita;** *la cronología de la postura revisionista con sus fechas principales va en cursiva.* Esta última es más difícil de reducir a una tabla, ya que se basa en puntos de vista muy diferentes de los autores que la defienden en todo o en parte. Tales diferencias pueden ilustrarse si se comparan las cronologías de Knox, Buck/Taylor, Ludemann*, Jewett, Murphy-O'Connor y Donfried, que abreviamos en K, B, L, J, M y D respectivamente

- Crucifixión de Jesús: = 27(30); J = 33 (o menos probablemente 30); D = 30
- Conversión a Cristo. B = 32; K = 34 o 37; L = 30(33); J = octubre del 34; M = hacia el 33; D = 36
- Llegada a Jerusalén tras la estancia en Damasco. B = 35; K = 37 o 40; L = 33(36); J = 37; M = 37-39; D = 36
- Primera llegada de Pablo a Corinto antes del Concilio de Jerusalén (también, normalmente, 1Ts) K = hacia el 41; B** = 41; L = 41; J = 50; M = 49; D = hacia el 43
- Concilio de Jerusalén K = 51; B = 46-47; L = 47 (50); J = octubre del 51; M = 51-52; D = hacia el 50
- L sitúa la disputa entre Pablo y Pedro en Antioquía antes del concilio de Jerusalén; J, después
- D une la vista ante Galión con la última visita de Pablo a Corinto
- Estancia larga (tres años) en Éfeso. B = 49-52; L = 48-50 (51-53); J = hacia el 53-55; M = final en el 54; D = 52-55
- Composición de Romanos· K = 53/54; B = 47; L 51/52 (53/54); J = hacia el 56; M = 55/56; D = hacia el 56
- Detención en Jerusalén. K = 53/54; B = 53; L = 52(55); J = 57; D = 56/57***

* Ludemann (*Paul,* 262-263) presenta dos conjuntos de fechas según se estime la crucifixión de Jesús en el 27 o en el 30; la segunda va entre paréntesis.

** Buck/Taylor sitúan la composición de 2Ts antes de 1Ts y separan la llegada a Corinto en el 41 de la composición de 2Ts en el 46.

*** Luhrmann, *Galatians,* 3,135, presenta una cronología combinada; tradicional hasta la estancia en Corinto en 51-52; pero luego, sin el viaje a Jerusalén y Antioquía, propone para la estancia larga en Éfeso (y vuelta a Corinto a través de Macedonia) el 52-56. Colecta para Jerusalén en el 56 (luego Cesarea); Pablo en Roma en el 58-60 y muerte en esas fechas.

Tarso de Cilicia (Hch 9,30)[16]. No es claro cuánto tiempo permaneció allí, pero pudieron ser algunos años.

Finalmente, Antioquía de Siria (la tercera ciudad del Imperio romano, después de Roma y Alejandría) fue el enclave que resultó más importante en la vida de Pablo. Hch 11,25-26 cuenta que Bernabé fue a Tarso y trajo a Pablo a Antioquía, debido a las posibilidades abiertas por la expansión del cristianismo a los paganos. Se supone que Pablo pasó un año allí antes de ser enviado a Jerusalén con ayuda para los que sufrían la hambruna (11,26-30). Hubo una gran hambre durante el reinado del emperador Claudio, probablemente hacia el 45; pero es difícil casar esta visita a Jerusalén con la afirmación de Pablo de que en su vida como cristiano (hasta el año 50) la segunda vez que fue a Jerusalén ocurrió catorce años después (Ga 2,1: ¿después de esta visita o más probablemente después de su conversión?). En cualquier caso, fue Antioquía y no Jerusalén la que habría de ser la base de la actividad misionera paulina hacia el exterior. El río Orontes proporcionaba a Antioquía el acceso a un puerto en el Mediterráneo, y recorriendo este mar fue como Pablo habría de comenzar a proclamar a Jesús más ampliamente.

3. *Primer viaje misionero; el concilio de Jerusalén; sucesos posteriores en Antioquía*

Una de las principales objeciones a las que ha de hacer frente el uso de los Hechos como guía de la vida de Pablo es que en sus cartas el Apóstol no muestra conciencia alguna de haber realizado tres viajes misioneros. Se ha argumentado mordazmente que si alguien hubiera preguntado al Pablo de las cartas «¿En qué viaje estás ahora?», no habría sabido de qué se le estaba hablando. Mas, hasta cierto punto, lo mismo puede decirse del Pablo de los Hechos, los cuales nunca mencionan explícitamente tres viajes misioneros[17]. Ciertamente los Hechos señalan que Pablo estuvo en Corinto durante año y medio y tres en Éfeso, por lo que no viajaba en el sentido ordinario del término. *Los tres via-*

16. En Ga 1,21 Pablo habla de Siria y Cilicia Esto podría entenderse como Antioquía de camino hacia Tarso, pero también podría ser una descripción sumaria de lo que Lucas describe como ir a Tarso, llegar a Antioquía, todo el «primer viaje misionero» (de Antioquía a Chipre; luego al sudeste de Asia Menor y retorno a Antioquía) , en suma todo lo que ocurre entre la partida de Pablo de Jerusalén hacia el 39 hasta el Concilio en esa ciudad en el 49.

17. Ciertamente, Hch 18,22-23 no presenta una clara cesura entre el segundo y el tercer viaje (Sobre las ciudades que desempeñaron un papel en las misiones de Pablo y en sus cartas, cf. S. E Johnson, *Paul.*)

jes son sólo una clasificación conveniente propuesta por los estudiosos de los Hechos, y nosotros la utilizaremos en ese sentido. Según Hch 13,3-14,28, hubo un viaje misionero que llevó por mar a Bernabé, a Pablo y a Juan Marcos desde Antioquía de Siria hasta Chipre; luego a diversas ciudades de Asia Menor, Perge y (después de que Juan Marcos se hubiera retirado) Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, antes de que Pablo y Bernabé retornaran de nuevo a la Antioquía de Siria (hacia el 49). Tras toparse con oposición en las sinagogas, Pablo se dirigió a los paganos entre los que el evangelio era bien recibido[18]. En sus cartas auténticas Pablo no nos da información ninguna sobre tal viaje. Ahora bien, en Ga 2,1-3 recuerda que estuvo predicando a los gentiles antes del concilio de Jerusalén en el 49 (de lo que trataremos en el párrafo siguiente) y en 2Co 11,25 menciona que fue lapidado (mientras estaba en Listra, según Hch 14,19; cf n. 16 y los topónimos de 2Tm 3,11).

Según Hch 10,44-48; 11,20-21, hubo otros misioneros anteriores a Pablo que habían hecho conversos entre los paganos (al parecer sin insistir en la circuncisión), pero quizás en situaciones en las que tales gentiles podían ser absorbidos en comunidades de judeocristianos. Al parecer, la innovación de Pablo consistió en haber formado comunidades enteras de cristianos procedentes del paganismo con poca o ninguna ligazón con el judaísmo. ¿Qué presagiaba este hecho para el futuro del cristianismo? Después de que Pablo y Bernabé retornaran a Antioquía, hubo un conciliábulo en Jerusalén hacia el 49 para responder a esta cuestión (Hch 15,1-29; Ga 2,1-10). Aunque hay diferencias entre los dos relatos, ambos están de acuerdo en que en esa reunión estuvieron Pablo, Santiago (el hermano del Señor) y Pedro (Cefas), y en que había un grupo opuesto a Pablo que insistía en que los paganos recibieran la circuncisión. Por medio de discursos los Hechos ponen de relieve las razones presentados por Pedro y Santiago cuando se mostraron de acuerdo con Pablo en no exigir la circuncisión a los paganos[19]. Ga 2,9 afirma que los otros reconocieron la gracia y el don del apostolado a él concedidos y le dieron la mano derecha en señal de comunión.

La decisión de aceptar a los gentiles sin la circuncisión no resolvía todos los problemas. ¿Estaban los paganos obligados a cumplir otras

18 El Apóstol habla de un evangelio que trae la salvación «primero a los judíos, y también a los griegos» (Rm 1,16) Cf Cap 10, n 65 para la predicación de Pablo en las sinagogas Allí pudo encontrar a paganos simpatizantes del judaísmo que le proporcionaron los primeros conversos

19 Cf pp 409-414 Hch 15,20 complica la escena incluyendo la cuestión de los alimentos que no deben ingerirse

partes de la ley de Moisés, en especial las leyes de la pureza alimentaria? ¿Cuál debía ser la relación entre los judeocristianos que observaban tales normas y los gentiles que no lo hacían? Tanto Hch 15,30 como Ga 2,11.13 están de acuerdo en que tras el concilio de Jerusalén Pablo y Bernabé volvieron a Antioquía. Allí, según Ga 2,12-14, tuvo lugar un altercado importante: Pedro, que había estado comiendo con los gentiles, había abandonado esta práctica cuando vinieron hombres de Santiago presentando objeciones a ella. Para Pablo este intento de obligar a los paganos a vivir como judíos violaba la verdad del evangelio. Los Hechos nada recogen de esta disputa, pero de una manera confusa dicen que (tal como quería Santiago en 15,20) se envió una carta desde Jerusalén a Antioquía prescribiendo que los paganos de Siria y Cilicia observaran ciertas leyes judías de pureza, referidas en especial a alimentos[20]. Ga 2,13 informa de que en Antioquía Bernabé se colocó también del lado de los hombres de Santiago, y Hch 15,36-40 indica que Pablo y Bernabé, desgraciadamente, se fueron cada uno por su lado y que Pablo, con Silas, dejó Antioquía inmediatamente después. Al parecer, pues, Pablo perdió la batalla respecto a las leyes sobre la pureza dietética, y eso puede explicar por qué Antioquía no tiene desde entonces un papel importante como base de la actividad misionera del Apóstol[21]. En sus viajes irá mucho por su cuenta.

4. *Segundo y tercer viaje misioneros*

Aunque, como hemos explicado anteriormente, esta división es común entre los estudiosos, la actividad misionera descrita en Hch 15,40-21,15 puede considerarse en conjunto como una ilustración lucana de la amplia empresa misionera de Pablo después de que la decisión de Jerusalén abriera la fe en Jesús al mundo pagano sin la circuncisión (50-58).

En la primera parte de esta actividad (50-52; el «segundo viaje»: 15,40-18,22) los Hechos nos informan de que Pablo volvió a los lugares del sudeste de Asia Menor evangelizados en el primer viaje. Luego,

20 Los Hechos presentan a Pablo de acuerdo con esta carta de Jerusalen Es difícil que esto pueda ser exacto, tal como podemos deducirlo no sólo por Ga, sino por 1Co 8, texto que recalca la *libertad* respecto a los alimentos dedicados a los ídolos, alimentos que estaban prohibidos en esa carta inspirada por Santiago Cf L Gaston, «Paul and Jerusalem», en P. Richardson-J C. Hurd (eds), *From Jesus to Paul* (Hom a F W Beare), W Laurier University Press, Waterloo (Canada), 1984, 61-72

21 A esta ciudad seria a donde en primer lugar, o unicamente, retornaria Pablo de sus viajes a Jerusalén (Hch 18,22, 19,21, 21,15), en sus cartas menciona la colecta para Jerusalén, pero nunca, tras Ga 2,11, habla de Antioquia

yendo (por primera vez) hacia el norte hasta Galacia y Frigia, cruzó desde Tróade hasta Macedonia (Europa), claramente por un mandato divino[22]. Posteriormente sus viajes lo llevaron hasta Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto. A tres de esas cinco ciudades Pablo habría de enviar en el futuro cartas con su nombre. En verdad, la carta paulina más antigua de las que se han conservado, la *Primera a los tesalonicenses*, fue escrita en Corinto y en ella expresaba el Apóstol su preocupación por la iglesia que había evangelizado recientemente (50-51). La estancia de dieciocho meses de Pablo en Corinto era la mayor hasta el momento en las iglesias que había ido fundando[23]; irónicamente, iba a dejar detrás de sí una comunidad que se vería turbada por más problemas que ninguna otra a las que habría de escribir. Áquila y Priscila (Prisca), con los que se encontró en Corinto[24] y que habrían de navegar con él hasta Éfeso, llegaron a ser amigos de por vida y colaboradores tanto en Éfeso como en Roma. El hecho de que el Apóstol fuera arrastrado ante Galión, el procónsul de Acaya (Hch 18,12), ha sido utilizado como punto fijo de la cronología paulina, pues una inscripción (NJBC 79, 9) sitúa a este personaje como procónsul en Corinto en el año duodécimo del reinado de Claudio (41-54), que comenzó el 25 de enero del 52. Parece que Galión abandonó Corinto a finales de este año[25]. Estos límites sugieren una fecha para la estancia de Pablo en

22. En este momento es cuando los Hechos (16,9-10) utilizan el «nosotros» en referencia a los viajes misioneros. Se ha interpretado este hecho tradicionalmente como un signo de que el autor (¿Lucas?) comenzó a acompañar a Pablo (pp. 433-435).

23 D. P. Cole, BRev, 4 (6; 1988), 20-30, señala un cambio en el esquema paulino previo de moverse rápidamente de ciudad en ciudad, cambio que continuó en la subsiguiente estancia de tres años en Éfeso (54-57). Al parecer Pablo prefería entonces permanecer en un lugar con amplios lazos comerciales, en donde encontraría a muchos que iban y venían, por medio de los cuales podía extender su actividad.

24 Había judeocristianos venidos «recientemente» de Italia «porque Claudio había ordenado a todos los judíos que abandonaran Roma» (Hch 18,2). Si esta información es histórica, probablemente no se refiere al hecho de que en el 41 este emperador prohibiera a los judíos de Roma, muy numerosos, las reuniones públicas, pues no hubo *expulsión* (Dión Casio, *Historia romana* LX 6,6). Más bien debe aludir a la siguiente información de Suetonio (*Claudio* 25,4) «Expulsó a los judíos de Roma a causa de los continuos disturbios impulsados por Cresto». *Si* tales disturbios eran una creencia exaltada en Cristo, y *si* el cristiano Orosio, del siglo V, tiene razón en datar esta expulsión en el 49, Áquila y Priscila habrían llegado a Corinto un año antes que Pablo. J. Murphy-O'Connor, BRev 8 (6, 1992), 40-51.62, sin embargo, opina que llegaron nueve años antes que Pablo Cf. p 417.

25. Así Fitzmyer, NJBC 79, 9. J. Murphy-O'Connor, «Paul and Gallio», en JBL, 112 (1993), 315-317, rechaza la tesis revisionista de D Slingerland (JBL, 110 [1991], 439-449) y fecha la presencia de Galión en Corinto entre junio y octubre del 51, y la estancia allí de Pablo desde el comienzo de la primavera del 50 hasta el otoño del 51.

Corinto: hacia el 50/51-52. Hch 18,18b-22 describe la salida de Pablo de Céncreas, el puerto de Corinto, su posterior arribada en Éfeso y Cesarea (en la costa palestina) y su llegada a Jerusalén para saludar a la iglesia.

En la segunda parte de su amplia actividad misionera (53/54-58; el «tercer viaje»: Hch 18,23-21,15), después de haber pasado «cierto tiempo» en la Antioquía de Siria, Pablo atravesó Galacia y Frigia, y fue otra vez a Éfeso[26], la ciudad más importante de la provincia romana de Asia, en donde permaneció tres años (del 54 hasta la primavera del 57: Hch 20,31; cf. 19,8.10; 1Co 16,8). Entre los sucesos que cuentan Hch 19,1-20,1 está la pugna de Pablo con los siete hijos exorcistas de un sacerdote judío y la revuelta contra el Apóstol promovida por los plateros consagrados a «Ártemis/Diana de los efesios»[27], lo que causó su partida. Pablo en sus cartas nunca habla de tales sucesos de Éfeso; ahora bien, implícitamente puede referirse al último de ellos en la relación de peligros de 2Co 11,23-26, en «la aflicción que nos sobrevino en Asia» de 2Co 1,8 o en «luché con las fieras en Éfeso» (1Co 15,32; también en 16,8-9: «Hay muchos adversarios»). En particular, tales alusiones a las pruebas de Pablo dejan abierta la posibilidad de que el Apóstol hubiera estado prisionero en Éfeso, aunque los Hechos no describen tal encarcelamiento. Esta cuestión es importante, porque muchos sugieren que Pablo escribió en Éfeso las cartas a *Filemón* y a los *Filipenses*, compuestas ambas mientras estaba prisionero. Hay un mayor acuerdo en que durante esta estancia efesina el Apóstol escribió la epís-

26. Muchos investigadores muestran sus dudas respecto a este itinerario, por ejemplo J. Becker, *Paul*, 27-28, quien niega la vuelta a Palestina o Siria, pero concede como posible una visita a Galacia y Frigia (reflejada en la segunda visita indicada en Ga 4,13). Según Hch 18,24-26, antes de que Pablo arribara a Éfeso había llegado el misionero alejandrino Apolo, un hombre que hablaba con elocuencia de la vida de Jesús, pero inadecuadamente sobre el Espíritu, de modo que Áquila y Priscila tuvieron que instruirle más profundamente. Una vez más se han suscitado dudas acerca del episodio de Apolo en Éfeso, como si fuera un producto de la teología lucana; pero si el propósito de Lucas era presentar como subordinada la función de Apolo, ¿por qué no hace que lo instruya Pablo? Luego, Apolo se marchó a Corinto (18,27-19,1) y, al parecer involuntariamente, suscitó allí el nacimiento de la facción que llevaba su nombre (1Co 3,4-6). Volvió a Éfeso antes de que Pablo abandonara esta ciudad en la primavera del 57, y no tenía intención de volver a Corinto (1Co 16,12) quizás porque temía crear ulteriores divisiones. Tt 3,13 dibuja a Pablo años más tarde preocupado aún por la trayectoria misionera de Apolo.

27. La famosa estatua de la Ártemis efesina con sus numerosas protuberancias (¿pechos?, ¿huevos?) aparece decorada con otros signos de la fertilidad, lo que sugiere que su figura se había amalgamado con la diosa Madre de Asia Menor. La parte inferior de la estatua es un tronco de árbol; cf. p. 1007 respecto al gigantesco templo de Ártemis en Éfeso, construido en un antiguo bosque sagrado.

tola a los *Gálatas*, que muestra una angustiosa preocupación por lo que había ocurrido en esa zona cuatro o cinco años después de sus esfuerzos evangelizadores en el norte de aquella región, hacia el 50. Al final de la estancia de Pablo en Éfeso los disturbios en la iglesia de Corinto suscitaron su atención; parte de la correspondencia a los corintios fue escrita en esos momentos (*1 Corintios* [16,8]; la carta de las lágrimas [2Co 2,3-4, ¿perdida?]) en los que se produjo también una dolorosa visita a la ciudad (2Co 2,1). Los Hechos mantienen un silencio total respecto al difícil trato de Pablo con los corintios.

Un cierto tiempo después del Pentecostés (a finales de la primavera) del 57, Pablo dejó Éfeso para dirigirse a Tróade, más al norte, en la ribera asiática del Egeo; pero al no encontrar allí a Tito, a quien había enviado a Corinto para arreglar la situación, cruzó hasta Europa (Macedonia [¿Filipos?], 2Co 2,12-13), donde lo halló. Tito portaba noticias de que había habido una reconciliación. Pablo escribió entonces (quizás en dos etapas) lo que ahora es la *2 Corintios*. Finalmente llegó a Acaya y a Corinto, en donde pasó tres meses de invierno (57/58). Allí guardó Pablo los fondos de una colecta para los cristianos de Jerusalén, realizada en varias iglesias por él evangelizadas; el Apóstol llevaría ese dinero a Jerusalén en viaje planeado para después. En Corinto escribió Pablo la epístola a los *Romanos*, avisando a las iglesias domésticas de la capital del Imperio que tenía intención de visitarlos de camino para España, una vez que hubiera llevado el dinero de la colecta a Jerusalén (15,24-26). En esa carta se percibe el esfuerzo por congraciarse con ellos, como si los romanos hubieran oído de él noticias exageradas.

Según Hch 20,2-17 (primavera del 58), Pablo partió de Corinto para Jerusalén vía Macedonia y pasó la pascua en Filipos. Luego navegó hasta Tróade y descendió por la costa asiática hasta Mileto, en donde pronunció un discurso de despedida ante los ancianos de Éfeso que habían venido a verlo (20,17-38)[28]. En Mileto, y de nuevo en Tiro y Cesarea cuando alcanzó la costa de Palestina, manifestó proféticamente su futuro encarcelamiento y muerte al final de ese viaje. Hay una cierta confirmación de ello en Rm 15,30-31, en donde Pablo pide oraciones en pro de su próxima visita a Jerusalén, para que «sea librado de los incrédulos de Judea».

28 Queda claro por este discurso (20,25-38 profecías acerca de que nunca volverán a ver a Pablo) que Lucas sabía que el Apóstol no había tenido actividad posterior en Asia Menor, tal como afirman las epístolas pastorales.

5. *Pablo encarcelado en Jerusalén; prisión en Cesarea; viaje a Roma; muerte*

Hch 21,15-28,31 narran la mayor parte de la última media docena de años de la vida de Pablo, marcados por el sufrimiento y cuatro de ellos por la prisión. (Los que no atribuyen la composición de *Filipenses* y *Filemón* a esa supuesta prisión en Éfeso piensan que Pablo las escribió en Cesarea o en Roma, datándolas así en una fecha posterior. De otro modo, este período de la vida del Apóstol no puede confirmarse por sus cartas.) Sólo de paso confirman los Hechos que Pablo llevó a Jerusalén el dinero de una colecta. Hubo un encuentro, más bien tenso bajo una superficie cortés, entre Pablo y Santiago (el hermano del Señor y jefe de los cristianos jerusalemitas), en el que el primero recibió instrucciones de comportarse como judío piadoso y practicante mientras estuviera en Jerusalén (21,17-25). Sin embargo, la presencia de Pablo en el atrio del Templo causó una revuelta, de modo que un tribuno romano hubo de intervenir para salvarlo, y el Apóstol tuvo que pronunciar un discurso de defensa en hebreo (¿arameo?, 21,26-22,30). Finalmente Pablo fue conducido ante el Sanedrín reunido en sesión, y allí se las compuso para suscitar una disputa entre sus jueces fariseos y saduceos, lo que hizo que el tribuno lo llevara a Cesarea para ser juzgado por el gobernador romano Félix, ante el cual volvió a defenderse (23,1-24,21). El procurador, sin embargo, que esperaba recibir dinero, postergaba el juicio y dejó a Pablo en prisión durante dos años (24,22-27). Sólo la llegada de Festo, el gobernador siguiente, y las continuas acusaciones de los dirigentes judíos, hicieron que se viera de nuevo su caso (25,1-26,32). En el juicio ante Festo Pablo argumentó que no había cometido ningún crimen contra la ley judía o contra el César. El procurador invitó al rey Herodes Agripa II a escuchar el caso; y aunque ninguna de esas dos autoridades encontró culpable a Pablo, éste fue enviado como prisionero a Roma, puesto que había apelado al César.

Los Hechos (27,1-28,14)[29] describen la azarosa travesía de Pablo (finales del 60, comienzos del 61) con elocuente estro. Las tormentas, el naufragio y un invierno en Malta culminan con la frase «Y así llegamos a Roma» (teológicamente importante para los Hechos, p. 422). Pablo pasa allí dos años en una especie de arresto domiciliario que le permitía predicar a los que iban a verlo. Los sentimientos de Pablo con los que los Hechos concluyen su historia (28,26-28), a saber, que los

29. Puesto que en las cartas genuinas (e incluso en las pseudónimas) de Pablo no hay una confirmación de esta apelación al César y del viaje a Roma, algunos que cuestionan la historicidad de los Hechos rechazan ese relato como ficción novelística.

judíos no oirán nunca mientras que los paganos sí, apenas se parece al que expresa el mismo Pablo en Rm 11,25-26 (quizás la última de las genuinas cartas paulinas), a saber, que cuando haya entrado la plenitud de los gentiles todo Israel será salvo. Ni los Hechos ni las cartas nos hablan de la muerte de Pablo; pero existe un tradición fiable de que murió mártir durante el reinado de Nerón (HE II 25,4-8), bien en la misma época que Pedro (64) o un poco más tarde (67). La tradición dice que el Apóstol fue enterrado en la Vía Ostiense, en conmemoración de lo cual se levantó la basílica de San Pablo Extramuros.

Cuestiones pendientes. Si los Hechos son precisos acerca del tiempo del arresto domiciliario de Pablo en Roma (dos años), ¿hubo otros viajes entre el 63 y el momento de su muerte (del 64 al 67)? ¿Llevó a cabo su idea de viajar a España? ¿Muestra Lucas un leve recuerdo de ello cuando en Hch 1,8 presenta a Jesús ordenando ampliar el testimonio hasta «los confines de la tierra»[30]? Unos treinta años después de la muerte de Pablo, 1Clem 5,7 nos dice que el Apóstol «viajó hasta el extremo occidente» antes de dar testimonio ante las autoridades y morir. Al tratar de los Hechos el *Fragmento muratoriano* (¿hacia el 180?) hace referencia a noticias sobre la partida de Pablo desde Roma para España.

Cuestión más apremiante es la siguiente: ¿qué debemos pensar de la información geográfica de las epístolas pastorales que presenta a Pablo antes de su muerte visitando de nuevo Éfeso, Macedonia (desde donde escribe 1Tm [1,5] dirigida a Éfeso) y Grecia (con planes de pasar el invierno en Nicópolis [Tt 3,12])? 2Tm sugiere que Pablo partió impensadamente desde Tróade (¿porque fue hecho prisionero?) y 1,8.16-17 lo presenta encarcelado en Roma. Si las Pastorales fueron escritas por Pablo, esta información sobre una «segunda etapa» de la vida del Apóstol después de la descrita en los Hechos debería considerarse histórica. Pero si fueron compuestas por un discípulo, podría aún ser histórica (si se apoyaba en un itinerario genuino del Apóstol) o bien podría ser un escenario imaginario para esas cartas (escenario compuesto ignorando los Hechos; cf n. 28). En el Cap. 31 trataremos de los medios para evaluar estas noticias.

II LA TEOLOGIA DE PABLO

La teología paulina es un tema amplísimo al que se han dedicado multitud de libros, como puede verse por la bibliografía al final de este

30 E E Ellis, *Bulletin of Biblical Research*, 1 (1991), 123-132

capítulo. Presentar incluso un esquema de ella sobrepasa la finalidad de esta *Introducción*. Es posible y fructífero, sin embargo, hacer una lista de cuestiones que proporcione orientación sobre algunos temas o problemas importantes en el estudio del pensamiento paulino de modo que los lectores puedan reflexionar sobre ellos cuando estudien cada carta en particular[31].

1. *¿Era Pablo consistente?*

Ya se trate de cartas completas (deuteropaulinas) o de fragmentos de cartas (p. ej. Rm 9-11), el juicio sobre lo que es o no paulino se basa en parte en la conformidad con el resto del pensamiento del Apóstol. Justamente ésta es la cuestión: ¿en qué grado era Pablo consistente?[32]. Es preciso ser precavidos. Si uno aislara las cartas genuinas de Pablo aceptadas por todos (1Ts, 1-2Co, Ga, Rm, Flp, Flm), ciertamente este conjunto no nos proporcionaría la totalidad de la teología del Apóstol. Por tanto, cuando encontramos una idea nueva, por ejemplo la detallada estructura eclesiástica que defienden las Pastorales, no es fácil afirmar *prima facie* que eso no puede provenir de Pablo. Sería necesario mostrar que esa nueva idea no es conciliable con el pensamiento paulino. Pero tal criterio presupone que Pablo no podía, o no quería, mudar su pensamiento (por motivos teológicos, no como cuestión de empecinamiento personal). El Apóstol afirma en Ga 1,8: «Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciara otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema». Ahora bien, esta constancia se refiere al principio básico paulino del don gracioso divino de la salvación en Cristo independientemente de las obras de la Ley. ¿En qué grado es aplicable tal inmutabilidad a la creación de ulteriores ramificaciones para la vida cristiana? 1Co 9,19-23 podría animarnos a admitir cambios, pues Pablo insiste en que él se hace todo a todos: «Y me hago judío para ganar a los judíos... con los que están fuera de la Ley me hago como si estuviera fuera de la Ley para ganarlos». (Esta afirmación, sin embargo, puede implicar no un desarrollo lineal, sino dialéctico.)

He aquí algunos casos de este problema. Podríamos percibir una diferencia superior a lo meramente retórico entre Ga 5,2: «Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará en nada», y Rm 3,1-2: «¿Qué ven-

31. Estimaremos su pensamiento a partir de las cartas, no de los Hechos.

32. Räisänen, *Paul*, es uno de los fautores más conspicuos de la inconsistencia: los juicios de Pablo sobre la Ley no están en armonía entre sí y reflejan lo que iba decidiendo al enfrentarse a situaciones diferentes.

taja hay en la circuncisión? Muchas, en todos los aspectos»[33]. ¿Podría Pablo estar repensando aquí con mayor sutileza la función de la circuncisión sin, naturalmente, mudar su evangelio de que la salvación es posible sin ella? Tal cambio podría provenir de las malas reacciones en Jerusalén a sus cáusticas críticas a los pilares de la iglesia de esa ciudad (Ga 2,6-9), transmitidas por sus opositores en Galacia. En Rm 15,30-31 el Apóstol pide a los cristianos de la capital del Imperio que le apoyen en su intento de ser aceptado en Jerusalén; ¿puede proceder esta postura de un reconocimiento de que en la atmósfera polémica de Ga había exagerado en esta cuestión? Otro tema: ¿estaba Pablo en 1Co 10,28-33 (no ingerir alimentos consagrados a los ídolos para no escandalizar a los cristianos más débiles) mostrando cierta tolerancia hacia lo que Pedro había hecho en Antioquía cuando dejó de participar en la mesa de los paganos porque ello escandalizaba a los hombres de Santiago..., acción criticada por él mismo en Ga 2,11-14 a causa del evangelio? Reconocer que de una carta a otra los juicios de Pablo no son rígidamente consistentes no significa que su pensamiento sea incoherente o condescendiente en demasía. Más bien el reconocimiento de que Pablo estaba lejos de ser un ideólogo subraya la importancia de conocer las circunstancias a las que se enfrenta en cada carta y lo que defiende o ataca en cada caso. La coherencia de Pablo en la diversidad procede en parte de su percepción pastoral de lo que a su juicio necesitaba oír la gente, le gustara o no. Hay una gran diferencia entre ser todo para todos para agradar a todos, y en ser todo para todos para salvar a cuantos sea posible (1Co 9,22).

2. *¿Cuál era la actitud de Pablo hacia el judaísmo?*

A excepción de *Romanos* las cartas genuinas de Pablo estaban dirigidas a unos lectores a los que él mismo había evangelizado; y puesto que consideraba que se le había confiado el evangelio de los incircuncisos, las escribía primariamente para paganos. Muchos comentaristas presuponen que lo que Pablo dice a estos lectores tiene una aplicabilidad universal, y que podría haberse dicho también a los judíos. Esto parece plausible respecto a su evangelio básico de la salvación por Cristo, pero ¿estamos seguros de que habría aplicado este evangelio a los judíos? En el párrafo precedente cité a Ga 5,2, en donde el Apóstol afirma que la circuncisión es inútil para los gentiles. Ahora bien, supongamos que

33. El último texto habla de las ventajas de la circuncisión para los judíos, pero los paganos que leyeran Rm alcanzarían un mejor aprecio del valor religioso de la circuncisión que los lectores de Ga.

Pablo se hubiera casado con una mujer judía que hubiera accedido a la fe en Cristo y que tuviera un hijo: ¿habría rehusado circuncidar a ese niño? Ciertamente, Pablo no habría pensado que la circuncisión era necesaria para la salvación, puesto que el chico crecería hasta creer en Cristo. Pero ¿no habría deseado Pablo que ese muchacho tuviera los privilegios de ser un «israelita» elocuentemente descritos en Rm 9,4-5? El Pablo de Hch 24,14 afirma que «Sirvo al Dios de mis padres (antepasados) con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los profetas según el camino que ellos llaman secta». ¿No pudo o quiso el Pablo histórico haber hecho tal afirmación?[34].

3. *¿En qué grado era Pablo único?*

Con el tema precedente está relacionada la cuestión de en qué medida era el pensamiento paulino nuevo, único o incluso idiosincrático, no sólo respecto al judaísmo sino también en relación a sus colegas cristianos. Es claro que la revelación del Hijo de Dios cambió drásticamente la perspectiva de Pablo; pero en su respuesta cristiana a las diversas cuestiones, ¿en qué grado era ésta diferente a la de otros dirigentes cristianos importantes? Algunos factores han favorecido una respuesta maximalista. El hincapié de Pablo en sus diferencias con Cefas (Pedro) y con los hombres de Santiago en Ga 2,11-14 y su crítica a los superapóstoles en 2Co 11,5 han generado la figura de un Pablo solitario. A lo largo de la historia cristiana el estudio del Apóstol ha impulsado a importantes teólogos a desafiar radicalmente al pensamiento dominante o popular (Marción, Agustín [contra Pelagio], Martín Lutero, K. Barth) y han retroproyectado este desafío a la figura de Pablo. Ahora bien, existe un peligro de anacronismo en tal retroproyección; por ejemplo, como ha señalado K. Stendhal, la lucha personal de Lutero con la culpa y el pecado no puede ser utilizada para interpretar las ideas de Pablo en su pasado precristiano[35]. Ga 2,9 presenta a Santiago, Cefas (Pedro) y Juan dando su mano derecha al Apóstol en señal de comunión, y en 1Co 15,3-11 vemos que Pablo se une a Cefas, los Doce, Santiago y a todos los apóstoles en una predicación y fe comunes. Podemos preguntarnos, pues, si la percepción de una cierta armonía

34 Trataremos en el Cap 24 (*Romanos*) un aspecto ulterior de este tema en la sección dedicada al *Punto de vista paulino sobre la observancia de la Ley*

35 «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», en HTR, 56 (1963), 199-215, reimpreso en su obra *Paul Among Jews*, 78-96 La situación precristiana de Pablo no debe interpretarse como si el «yo» de Rm 7,13-25 fuera autobiográfico, sino de acuerdo con Flp 3,6 «En cuanto a la justicia basada en la Ley, irreprensible».

entre Pedro y Pablo (Hechos, 1Clem 5,2-5) y si la benevolente expresión de los problemas entre ambos (2P 3,15-16) en obras posteriores es simplemente una domesticación del Apóstol o si se conserva con ello la perspectiva de que Pablo no estaba hostilmente aislado[36].

4. *¿Fue Pablo el creador de una cristología excelsa?*

En ciertas vetas del pensamiento liberal Jesús fue simplemente un campesino judío de sesgo reformista, que criticó la hipocresía y ciertas actitudes e instituciones religiosas de su época sólidamente establecidas. Pablo, se afirma, helenizó la memoria de Jesús haciendo de él el Hijo de Dios; en este sentido fue Pablo realmente el fundador de la religión cristiana. Pocos investigadores expresarían hoy este contraste tan crudamente, pero continúan aún algunas de las tendencias a hacer de Pablo el arquitecto de una cristología elevada Este punto de vista se enfrenta a dificultades substanciales cuando se cae en la cuenta de que el Apóstol no pudo crear títulos tales como Hijo de Dios o Señor (en sentido absoluto), puesto que éstos hunden sus raíces en la cristiandad palestina (e incluso arameoparlante)[37] Ciertamente, existe hoy la tendencia en la investigación crítica centrista a ver una considerable continuidad entre la cristología del tiempo de la vida de Jesús y la de Pablo (cf. BINTC).

5 *¿Cuál es el centro teológico de la teología paulina?*

Aunque los investigadores están ampliamente de acuerdo en que no se deben imponer a Pablo los principios organizativos de la teología posterior, están lejos del consenso al tratar de determinar el punto clave del pensamiento paulino. El hincapié de la Reforma en la justificación por la fe tiene aún hoy seguidores, por ejemplo E Kasemann, con modificaciones F. C. Baur insistió en la antítesis entre la carne humana y el Espíritu divino. Bultmann piensa sobre todo que es la antropología, puesto que las afirmaciones paulinas concernientes a Dios relacionan a éste con los seres humanos, así pues, este investigador

36 Otra manera de tocar este punto es tratar de las imagenes eclesiasticas de Pablo en el periodo postapostolico Cf el epigrafe 8, *infra*, BCALB, M C de Boer, CBQ, 42 (1980), 359 380, y V P Furnish, JBL, 113 (1994), 3 17, esp 4 7

37 Cf D Wenham, *Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Eerdmanns, Grand Rapids, 1995 J A Fitzmyer, experto en arameo, ofreces serios argumentos de que el himno prepaulino de *Filipenses* (2,6-11) con su elevada cristologia data de los años 30 (Cap 20, n 23)

dividiría el pensamiento paulino en dos grandes apartados: «El ser humano antes de la revelación de la fe» y «El ser humano bajo la fe». Muchos que no efectúan una división tajante entre Pablo y el judaísmo consideran central en el Apóstol el concepto de historia de la salvación[38]. Beker acentúa el contexto apocalíptico judío: el evento de Cristo como la consumación y final de la historia. Fitzmyer prefiere el lenguaje de lo «escatológico» sobre lo «apocalíptico» y habla de una cristología cristocéntrica: Cristo crucificado y resucitado para nuestra santificación. Todas estas propuestas tienen su parte de verdad, con tal de que caigamos en la cuenta de que se trata de juicios analíticos y de que probablemente Pablo nunca pensó en «el centro de su teología». Él habló de su «evangelio» y el cristocentrismo es lo más cercano a ello (cf. Rm 1,3-4; 4,24-25).

6. *¿Hay en Pablo un relato central?*

En lugar de un tema teológico central algunos estudiosos han pensado en una narración central. Al igual que el judaísmo posee una historia básica de cómo Dios escogió y llamó a Israel por medio de Moisés (historia compartida por fariseos, saduceos, esenios y nacionalistas extremos), así, igualmente, algunos suponen que los cristianos poseían una narración básica de cómo Dios había renovado su llamamiento por medio del ministerio, crucifixión y resurrección de Jesús. Seguramente Pablo predicaba la historia de Jesús cuando accedía a un lugar por vez primera[39]. De acuerdo con ello no podemos juzgar su evangelio a partir de sus cartas, puesto que éstas presuponen la «narración» sobre Jesús que el Apóstol habría contado al llegar por primera vez a la comunidad destinataria..., una historia difícil de reconstruir a partir del trasfondo de sus cartas. En muchos aspectos esta aproximación de «sentido común» a Pablo es más convincente que cualquier presen-tación en la que éste aparezca como un pensador sistemático y abstracto.

38 W. D. Davies, *Paul*. De modo diverso, el debate sobre la historia de la salvación está relacionado con la semejanza o desemejanza entre el pensamiento de Pablo y el que muestran Lucas Hechos (p. 432) ¿Consideró Pablo la obra de Cristo como una prolongación armoniosa de lo que Dios había hecho en el judaísmo (una historia de la salvación continua) o había habido un cambio apocalíptico de modo que lo que en otro tiempo tuvo valor era entonces inútil?

39 Cf , con variaciones, N T Wright, *NT People*, S E Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul* (JSNTSup 36), JSOT, Sheffield, 1990; Hays, *Faith*, Witherington, *Paul's Narrative*

7. *¿Qué quiere decir Pablo con «justicia» y «justificación»?*

Desde tiempos de la Reforma la justicia (gr. *dikaiosýne*) ha sido tema importante en los estudios paulinos. Como hemos mencionado en el epígrafe 5, algunos hacen de este concepto el centro de la teología paulina, incluso aunque tal cuestión esté notoriamente ausente de una carta temprana como 1Ts[40]. (Quizás la «justificación» no sea la primera formulación paulina de lo que ha ocurrido por medio de Cristo; puede representar un lenguaje conformado por las pugnas con los misioneros judeocristianos en Galacia.) En numerosos pasajes Pablo habla de la «justicia de Dios». Con la ayuda de los textos de Qumrán se acepta hoy ampliamente que tal fraseología refleja una concepción apocalíptica judía de la alianza graciosa de Dios en un contexto de juicio. Para Pablo el término describe el poderoso acto salvífico de Dios a través de la fe en Jesucristo. La otra cara de la moneda es el efecto de lo sucedido en Cristo: la justificación (gr. *dikáiosis,* del verbo *dikaioûn*, «justificar»), es decir, la relación de los seres humanos con Dios por la acción divina graciosa —no relacionada con los méritos humanos— en Cristo· los hombres están ahora justificados, son inocentes ante Dios. El debate de la Reforma sobre si la divinidad declara simplemente justo al hombre (usualmente calificada como posición protestante), o si de hecho lo hace justo transformándolo (posición católica), puede exigir una precisión que está más allá del pensamiento paulino explícito[41].

8. *¿Cómo encajan los escritos deuteropaulinos dentro de la imagen de Pablo?*

Son seis cartas las que entran en consideración: 2Ts, Col, Ef, 1 y 2Tm, Tt[42]. Si de hecho no fueron escritas por Pablo, ¿fueron compuestas por sus discípulos de modo que representan una continuidad genuina? ¿Puede el cambio de circunstancias explicar las diferencias de intereses respecto a las cartas auténticas? Un entusiasmo exagerado sobre el fi-

40. Esta ausencia contribuyó a que F C Baur no admitiera a 1Ts como auténtica carta paulina, P Vielhauer no hace ninguna referencia a esta carta en el artículo en el que compara a Pablo y los Hechos (Cap 10, n 102) El adverbio *dikaiôs* se encuentra en 1Ts 2,10

41 Para un tratamiento ulterior y bibliografía, cf la sección sobre *Justificación/justicia* en el Cap 24 (*Romanos*)

42. Dispuestas en orden ascendente de probabilidad respecto a la autoria paulina En un extremo del espectro está 2Ts, cuya autenticidad está al 50 por ciento, en el otro extremo, en torno al 80 o 90 por ciento de la critica rechaza la autoría paulina de las Pastorales

nal de los tiempos puede aclarar el interés correctivo de 2Ts, mientras que Col, e incluso Ef, pueden considerarse un desarrollo del propio punto de vista paulino sobre el cuerpo de Cristo a la luz de una perspectiva más amplia de la Iglesia a finales de siglo. Algunos consideran tan ajeno a los propios intereses de Pablo el énfasis de las Pastorales en la estructura eclesiástica, que tales epístolas han de ser juzgadas como un injerto extraño. Sin embargo, en comunidades ya asentadas, una estructura que permitiera sobrevivir era seguramente cuestión más importante después de la vida de Pablo que durante ella, por lo que ¿en qué grado es decisiva la ausencia de interés en esta cuestión por parte del Pablo histórico? *Prima facie* el autor de las Pastorales pensó que sus ideas eran tan cercanas a las de Pablo que utilizó el nombre del Apóstol. ¿Tenemos suficientes pruebas en contra para contradecir este testimonio? Ofreceremos un tratamiento más amplio de esta cuestión en los Caps. 25 y 30.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA VIDA, TEOLOGÍA Y CRONOLOGÍA DE PABLO

PABLO (EN GENERAL) Y SU TEOLOGIA: *Instrumentos de trabajo* (dispuestos según temas): Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, Eerdmans, Grand Rapids, 1960, Mills, W. E., *An Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, Brill, Leiden, 1993, Francis, F. O.-J. P. Sampley, *Pauline Parallels*, Fortress, Philadelphia, 1975: paralelos entre las cartas; Ellis, E. E., *Paul and His Recent Interpreters*, Eerdmans, Grand Rapids, 1961; Wedderburn, A. J. M., «... Recent Pauline Christologies», en ExpTim, 92 (1980-1981), 103-108; Sabourin, L., «Paul and His Thought in Recent Research», en *Religious Studies Bulletin*, 2 (1982), 63-73, 117-131; 3 (1983), 90-100.

Aageson, J. W., *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation*, W/K, Louisville, 1993.

Ballarini, T., *Pablo. Vida, apostolado, escritos*, Studium, Madrid, 1972.

Banks, R., *Paul's Ideas of Community: The Early House Churches*, Hendrickson, Peabody, MA, [2]1994.

Baracaldo Carvajal, R., *La gloria de Dios según san Pablo*, Coculsa, Madrid, 1964.

Barrett, C. K., *Paul: An Introduction to His Thought*, W/K, Louisville, 1994.

Bartolomé, J. J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid, 1997.

Beaupere, N., *San Pablo y la alegría*, Sígueme, Salamanca, 1975.

Becker, J., *Paul, Apostle to the Gentiles*, W/K, Louisville, 1993 (*Pablo, el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca, 1996).

Beker, J. C., *Paul's Apocalyptic Gospel*, Fortress, Philadelphia, 1982.

Beker, J. C., *Paul the Apostle*, Fortress, Philadelphia, [2]1984.

Bornkamm, G., *Paul*, Harper & Row, New York, 1971 (*Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca, [2]1996).

Bruce, F. F., *Paul, Apostle of the Heart Set Free,* Paternoster, Exeter, 1984.
Brunot, A., *San Pablo y su mensaje,* Casal i Vall, Andorra, 1959.
Calle, F. de la, *La pneumatología paulina,* Secretariado Trinitario, Salamanca, 1975.
Cerfaux, L., *Christ in the Theology of St. Paul,* Herder & Herder, New York, 1959 (*Jesucristo en san Pablo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1955).
Cerfeaux, L., *The Church in the Theology of St. Paul,* Herder & Herder, New York, 1959 (*La Iglesia en san Pablo,* Desclée, Bilbao, 1960).
Cerfeaux, L., *The Christian in the Theology of St. Paul,* Herder & Herder, New York, 1967 (*El cristiano en san Pablo,* Desclée, Bilbao, 1965).
Chicago Studies 24 (3, 1985). Número dedicado a Pablo.
Collins, R. F, *Proclaiming the Epistles,* Paulist, New York, 1996. Cómo predicar a Pablo a partir de las lecturas del Leccionario.
Colson, J., *Pablo, apóstol mártir,* Palabra, Madrid, 1973.
Cunningham, P. A., *Jewish Apostle to the Gentiles,* Twenty-Third, Mystic, CT, 1986.
Dahl, N. A., *Studies in Paul,* Augsburg, Minneapolis, 1977.
Daniel-Rops, H., *San Pablo, conquistador por Cristo,* Aumá, Barcelona, 1966.
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, SPCK, London, [4]1980.
Dibelius, M., *Paul,* Longmans, London, 1953.
Didier, G., *Desinterés del cristiano. La recompensa en la moral de san Pablo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1964.
Dodd, C. H., *The Meaning of Paul for Today,* Collins, London, 1958.
Donfried, K. P.-I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters,* Cambridge University Press, 1993.
Drane, J. W., *Paul: Libertine or Legalist?,* SPCK, London, 1975.
Dungan, D. L., *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul,* Fortress, Philadelphia, 1971.
Dunn, J. D. G., «Prolegomena to a Theology of Paul», en NTS, 40 (1994), 407-432.
Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament,* Baker, Grand Rapids, 1957.
Ellis, E. E., *Pauline Theology, Ministry and Society,* Eerdmans, Grand Rapids, 1989.
Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul in His Hellenistic Context,* Routledge, London, 1994.
Evans, C. A.-J. A. Sanders (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 83), JSOT, Sheffield, 1993.
Fee, G. D., *God's Empowering Presence, The Holy Spirit in the Letters of Paul,* Hendrickson, Peabody, MA, 1994.
Fitzmyer, J. A., *Paul and His Theology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, [2]1989. Versión aumentada de los artículos 79 y 82 de NJBC (*Teología de san Pablo,* Cristiandad, Madrid 1975).
Fitzmyer, J. A., *According to Paul,* Paulist, New York, 1993.
Fontanals, M. M., *La imitación de Jesucristo a la luz de la teología de san Pablo,* Casals, Barcelona, 1965.
Freed, E. D., *The Apostle Paul, Christian Jew: Faithfulness and Law,* University Press of America, Lanham, MD, 1994.
Furnish, V. P., *Theology and Ethics in Paul,* Abingdon, Nashville, 1968.
Furnish, V. P., «Pauline Studies», en NTIMI 321-350 (excelente bibliografía).

Furnish, V. P., «On Putting Paul in His Place», en JBL, 113 (1994), 3-17.
Guemes Villanueva, A., *La libertad en san Pablo,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1971.
Hanson, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology,* SPCK, London, 1974.
Harrington, D. J., *Paul on the Mystery of Israel,* Liturgical, Collegeville, 1992.
Hawthorne, G. F. *et al.*, *Dictionary of Paul and His Letters,* Intervarsity, Downers Grove, IL, 1993.
Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul,* Yale, New Haven, 1989.
Hengel, M., *The Pre-Christian Paul,* SCM, London, 1991.
Hildebrandt, D., *Saulo-Pablo. Una doble vida,* Herder, Barcelona, 1991.
Holzner, J., *San Pablo, heraldo de Cristo,* Herder, Barcelona, 1989.
Huarte Osacar, J., *Evangelio y Comunidad (Estudio de teología paulina),* San Esteban, Salamanca, 1983.
Jewett, R., *Paul the Apostle to America: Cultural Trends and Pauline Scholarship*, W/K, Louisville, 1994.
Johnson, S. E., *Paul the Apostle and His Cities* (GNS 21), Glazier, Wilmington, 1987.
Kasemann, E., *Perspectives on Paul,* Fortress, Philadelphia, 1971.
Keck, L. E., *Paul and His Letters*, A/F, Minneapolis, ²1988.
Lambrecht, J., *Pauline Studies* (BETL 115), Peeters, Leuven, 1994.
Legido López, M., *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978.
Lincoln, A. T.-A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge University Press, 1993.
López Olea, R., *Los novísimos como motivación en la pastoral de san Pablo,* Apostolado, Madrid, 1982.
Ludemann (Luedemann), G., *Opposition to Paul in Jewish Christianity,* A/F, Minneapolis, 1989.
Lyons, G., *Pauline Autobiography, Toward a New Understanding* (SBLDS 73), Scholars, Atlanta, 1985.
Manson, T. W., *Cristo en la teologia de Pablo y Juan,* Cristiandad, Madrid, 1975.
Martínez Albiach, A., *Desde el «Dasein» de Heidegger al «hombre en Cristo» según san Pablo. Aproximación a una antropología cristiana,* Ediciones Aldecoa, Burgos, 1969.
Marrow, S. B., *Paul: His Letters and His Theology,* Paulist, New York, 1986.
Martin, B. L., *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 62), Brill, Leiden, 1989.
Martin, R. A., *Studies in the Life and Ministry of the Early Paul and Related Issues,* Mellen, Lewiston, NY, 1993.
Matlock, R. B., *Unveiling the Apocalyptic Paul* (JSNTSup 127), Academic, Sheffield, 1996.
Meeks, W. A., *The Writings of St. Paul,* Norton, New York, 1972.
Meeks, W. A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul,* Yale, New Haven, 1983 (*Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1988).
Meinardus, O. F. A., *St. Paul in Ephesus and the Cities of Galatia and Cyprus,* Caratzas, New Rochelle, NY, 1979.
Meinardus, O. F. A., *St. Paul in Greece,* Caratzas, New Rochelle, NY, 1979.
Meinardus, O. F. A., *St. Paul's Last Journey,* Caratzas, New Rochelle, NY, 1979. Estos tres libros son guías breves y atractivas.

Mielgo, R., *San Pablo para el pueblo,* Perpetuo Socorro, Madrid, 1972.
Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind,* Knox, Richmond, 1959.
Murphy-O'Connor, J., *Becoming Human Together: The Pastoral Anthropology of St. Paul,* Glazier, Wilmington, ²1982.
Murphy-O'Connor, J., *Paul: A Critical Life,* New York-Oxford, 1996.
Neyrey, J. H., *Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters,* W/K, Louisville, 1990. Lectura antropológica.
O'Brien, P. T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul,* Baker, Grand Rapids, 1995.
Pastor, F., *Pablo, un seducido por Cristo,* Verbo Divino, Estella, 1991.
Patte, D., *Paul's Faith and the Power of the Gospel,* Fortress, Philadelphia, 1983.
Patte, D., *Pauline Theology* (4 vols. planeados), A/F, Minneapolis.
Vol. 1, J. M. Bassler (ed.), *Thess, Phil, Gal, Phlm,* 1991.
Vol. 2, D. M. Hay (ed.), *1 and 2 Corinthians,* 1993.
Vol. 3, E. E. Johnson-D. M. Hay (eds.), *Romans,* 1995.
Penna, R., *Paul the Apostle*, Liturgical, Collegeville, 2 vols., 1996. Exegético y teológico.
Porter, S. E.-C. A. Evans (eds.), *The Pauline Writings,* Academic, Sheffield, 1995. Artículos importantes tomados de JSNT.
Raisanen, H., *Paul and the Law,* Fortress, Philadelphia, 1983.
Ramsay, W. M., *St. Paul the Thaveller and Roman Citizen,* Putnam, New York, 1904. Un clásico.
Rey, B., *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo,* Fax, Madrid, 1968.
Ridderbos, H. N., *Paul: An Outline of His Theology,* Eerdmans, Grand Rapids, 1975.
Robinson, J. A. T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina,* Ariel, Barcelona, 1968.
Roetzel, C. J., *The Letters of Paul,* Knox, Atlanta, ²1985.
Sabugal, S., *Conversión de san Pablo,* Herder, Barcelona, 1976.
Sánchez Bosch, J., *Nacido a tiempo. Una vida de Pablo, el apóstol,* Verbo Divino, Estella, 1994.
Sánchez Bosch, J., *Gloriarse según san Pablo,* Herder, Barcelona, 1970.
Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism,* Fortress, Philadelphia, 1977.
Sanders, E. P., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia, 1983.
Sanders, E. P., *Paul,* Past Masters, New York-Oxford, 1991. Atractivo, más simple que los otros.
Sandmel, S., *The Genius of Paul* (nueva ed.), Fortress, Philadelphia, 1979. Punto de vista judío.
Schmithals, W., *Paul and the Gnostics,* Abingdon, Nashville, 1972.
Schoeps, H. J., *Paul, the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History,* Westminster, Philadelphia, 1961.
Schreiner, T. R., *Interpreting the Pauline Epistles* (GNTE), Baker, Grand Rapids, 1990.
Schreiner, T. R., *The Law and Its Fulfillment. A Pauline Theology of Law,* Baker, Grand Rapids, 1993.
Schutz, J., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS 26), Cambridge University Press, 1975.

Schweitzer, A., *Paul and His Interpreters,* Schocken, New York, 1964 (or. 1911).
Segal, A. F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee,* Yale, New Haven, 1990.
Soards, M. L., *The Apostle Paul: An introduction to His Writings and Teaching,* Paulist, New York, 1987.
Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays,* Fortress, Philadelphia, 1976.
Tambasco, A , *In the Days of Paul: The Social World and Teaching of the Apostle,* Paulist, New York, 1991.
Taylor, M. J., *A Companion to Paul: Readings in Pauline Theology,* Alba, Staten Island, NY, 1975.
Taylor, N. H , *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTSup 66), JSOT, Sheffield, 1992.
Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology,* Fortress, Philadelphia, 1987.
Thompson, W. G., *Paul and His Message for Life's Journey,* Paulist, New York, 1986.
Trilling, W., *A Conversation with Paul,* Crossroad, New York, 1987.
van Unnik, W. C., *Tarsus or Jerusalem, The City of Paul's Youth,* Epworth, London, 1962.
Vergés, S., *La conversión cristiana en Pablo,* Secretariado Trinitario, Salamanca, 1981.
Vidal, S., *La resurrección de Jesus en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones,* Sígueme, Salamanca, 1982.
Watson, F., *Paul, Judaism, and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge University Press, 1986.
Whitely, D. E. H., *The Theology of St. Paul,* Fortress, Philadelphia, [2]1974.
Witherington, B., III, *Paul's Narrative Thought World,* W/K, Louisville, 1994.
Ziesler, J. A., *Pauline Christianity* (ed. rev.), New York-Oxford, 1990.

CRONOLOGIA PAULINA

Buck, C. H., Jr.-G. Taylor, *Saint Paul, A Study in Development of His Thought,* Scribner's, New York, 1969.
Donfried, K. P., «Chronology: New Testament», en ABD 1, 1011-1022, esp. 1016-1022.
Hurd, J. C., «Pauline Chronology and Pauline Theology», en W. R. Farmer *et al.* (eds.), *Christian History and Interpretation* (Hom. a J. Knox), Cambridge University, 1967, 225-248.
Jewett, R., *A Chronology of Paul's Life,* Fortress, Philadelphia, 1979.
Knox, J., *Chapters in a Life of Paul,* Abingdon, Nashville, 1950; ed rev., Mercer, Macon, 1987.
Ludemann (Luedemann) G., *Paul, Apostle to the Gentiles, Studies in Chronology,* Fortress, Philadelphia, 1984. Excelente bibliografía.
Murphy-O'Connor, J., «Pauline Missions before the Jerusalem Conference», en RB, 89 (1982), 71-91.
Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul,* Epworth, London, 1968.
Suggs, M. J., «Concerning the Date of Paul's Macedonian Journey», en NovT, 4 (1960-1961), 60-68.

Capítulo 17

VALORACIÓN DE PABLO

Los dos capítulos precedentes han ofrecido una información general que permitirá a los lectores valorar las cartas paulinas cuando tratemos de ellas individualmente. Ahora bien, al escribir estos capítulos me he sentido un tanto incómodo, puesto que presentan una visión de conjunto del mismo material que me ponía nervioso en los primeros cursos sobre Pablo a los que asistí. Los estudiantes debíamos memorizar las sinopsis de las cartas paulinas y confeccionar mapas de los viajes del Apóstol; los profesores gastaban horas discutiendo la cronología de Pablo y si éste había visitado el norte o el sur de Galacia. Durante mi propia enseñanza he llegado a caer en la cuenta de que mucho de esto es importante, pero no he olvidado que tal hincapié en esas cosas no generaba ningún amor por Pablo y, al menos en algunos de mis colegas de clase, provocaba un permanente bloqueo que les impedía saborear el legado que aquél nos había dejado. Los evangelios engendraban en nosotros una atracción espontánea, pero las cartas de Pablo representaban un ajetreo laborioso. Por este motivo deseo añadir ahora un capítulo introductorio diferente, es decir, uno centrado en valorar a ese hombre que hizo más que ninguno en su tiempo por conducir a la gente a percibir lo que Jesucristo significó para el mundo.

I IMÁGENES DE PABLO

¿Qué imagen evoca Pablo? Muchas de las pinturas o estatuas de Pablo bien conocidas son recreaciones imaginativas de momentos dramáticos de los Hechos, que nos presentan a Pablo caído del caballo en el cami-

no de Damasco, o debatiendo con los filósofos en los atrios de las escuelas atenienses, o naufragando en su travesía hasta Roma. Ocasionalmente se ve también algún cuadro en claroscuro de un Pablo calvo escribiendo una carta a la temblorosa luz de un candil. El simbolismo común del Apóstol con una espada es un eco de la tradición sobre su martirio en Roma, decapitado.

Las propias palabras de Pablo no parecen haber sido alimento para la fantasía artística. Sin embargo, sus escritos son los más autobiográficos del NT; ciertamente, en toda la Biblia sólo Jeremías puede compararse con Pablo en cuanto a revelaciones personales. Hay un pasaje en particular creador de imágenes indelebles:

> En peligros de muerte he estado muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas, una vez fui apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en los abismos; muchas veces en mis viajes me vi en peligro de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos, trabajos y fatigas en prolongadas vigilias muchas veces, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y desnudez; esto sin hablar de otras cosas, de mis cuidados de cada día, de la preocupación por todas las iglesias. ¿Quién desfallece que yo no desfallezca? ¿Quién se escandaliza que yo no me abrase? (2Co 11,23-29)

Para apreciar el tremendo realismo de esta descripción los lectores modernos pueden necesitar que se les expliquen ciertos detalles del trasfondo. Por ejemplo: la frase «viajes frecuentes» nos proporcionaría una vívida imagen mental si uno comprende las dificultades que aquellos comportaban[1]. Se ha afirmado a menudo que la famosa red romana de carreteras facilitó la expansión del cristianismo, y las películas de romanos nos pintan a las cuadrigas deslizándose a lo largo de esas vías pavimentadas con duras losas. Sin duda alguna Pablo aprovechó tales caminos cuando pudo, pero en muchas regiones no pudo gozar de tal lujo. El Apóstol, además, fue un artesano itinerante que hubo de luchar para conseguir dinero para alimentarse; un vehículo con ruedas habría estado fuera de sus posibilidades. Viajar a caballo era dificultoso, puesto que no se utilizaban estos animales para largas distancias, y se necesitaba estar ducho en equitación (dada la ausencia de sillas y arreos tal como hoy las conocemos). Pablo probablemente no tuvo

1. Me inspiro aquí libremente en el utilísimo artículo de J Murphy-O'Connor «On the Road and on the Sea with Paul», en BRev, 1 (2, 1985), 38 47.

posibilidades o deseos de gastar dinero en un asno que transportara su equipaje, puesto que los soldados se sentían inclinados a requisar tales animales de los viandantes que no podían ofrecer resistencia. De este modo debemos imaginarnos a Pablo marchando a lo largo de los caminos acarreando sus limitadas posesiones en un saco, cubriendo cada día un máximo de treinta kilómetros.

A veces, cuando podía ganar algún dinero con sus habilidades de guarnicionero y su itinerario le llevaba a alguna posada, pudo haber sido capaz de contratar un sitio para pasar la noche: un lugar en el suelo, en el patio, cerca del fuego; o, gastándose más dinero, una cama (probablemente infestada de gérmenes nocivos) en una habitación lejos del patio. A menudo, sin embargo, debía dormir en cualquier sitio cerca del camino, con frío, lluvia o nieve. Como pobre desprotegido, sería víctima fácil de bandidos, especialmente en las zonas rurales poco eficientemente controladas por la policía. Los viajes por mar no eran mucho más seguros. Proa al este los vientos podían servir de ayuda; pero poner rumbo a poniente era peligroso, y en cualquier sentido los naufragios eran numerosos. Viajar como pasajero sobre la cubierta de un carguero, comiendo las limitadas provisiones que se podían acarrear a bordo, no era realmente mucho más confortable que hacerlo por tierra.

Las dificultades no desaparecían cuando Pablo alcanzaba su pretendido destino. Todos los que caminan hoy por las magníficas ruinas de una ciudad como Éfeso no pueden menos de reconocer la grandeza y el poder de la cultura grecorromana corporeizada en edificios majestuosos, santuarios, templos y estatuas. Pero allí Pablo era un judío con un zurrón al hombro que albergaba la esperanza de cuestionar toda esa cultura en nombre de un criminal crucificado ante quien debía doblarse toda rodilla en el cielo y en la tierra. La mofa y el desprecio de esos gentiles tan cultos por ese balbuciente y andrajoso vendedor de ideas tal como nos lo pintan Hch 17,18 suena a verdadero. Además, los relatos de los Hechos que nos cuentan cómo era arrastrado ante los magistrados y arrojado en prisión proyectan luz sobre los que Pablo llama «peligros por parte de los gentiles». Tales peligros hubieran sido soportables si los de su propia «clase» (gr. *génos*, «raza», «estirpe») le hubieran ofrecido una recepción cálida cuando les proclamaba un mesías descendiente de David. Pero tanto los Hechos como las propias cartas de Pablo nos dibujan pugnas y hostilidad. Pablo no tenía un estatus como para exigir un lugar en un edificio público para proclamar su mensaje; Hch 16,13 nos lo presenta predicando en un lugar de oración junto a la ribera de un río. Frecuentemente debió predicar en donde vivía y trabajaba, es decir, en las casas de pisos con tiendas en

los bajos de las grandes ciudades. Según los Hechos, encontró ciertas posibilidades en las reuniones sinagogales, aunque muy a menudo no era allí bien recibido (¿porque predicaba a los gentiles y promovía disturbios?); todo ello recibe confirmación de las cinco veces en las que fue sancionado por los «judíos» con treinta y nueve latigazos, castigo propio de la disciplina sinagogal. Pablo mismo da testimonio de que sus luchas no concluían cuando conducía a las gentes a la fe en Cristo. El Apóstol dedica una gran parte de su Carta a los gálatas a contrarrestar la labor de otros cristianos a los que consideraba «falsos hermanos», porque minaban su trabajo intentando predicar otro evangelio. La correspondencia con los corintios muestra también vívidamente su angustia por las iglesias.

II LA MOTIVACION DE PABLO

¿Por qué Pablo se sometió a sí mismo a tales penalidades? Antes de un momento dramático acaecido a mediado de los años 30 del siglo I Pablo había estado en paz con su educación, consigo mismo y con su Dios. El estilo griego de sus cartas nos muestra que había sido educado adecuadamente en la cultura grecorromana dominante. Y en cuanto a la tradición judía afirma que iba más allá que muchos de sus contemporáneos (Ga 1,14). Al parecer estaba bien relacionado con las autoridades religiosas de Palestina[2]. Respecto a la observancia religiosa era irreprochable (Flp 3,5-6). ¿Qué produjo un cambio tan drástico por el cual todo eso resultó ser «escoria sin valor»? Hch 9,3-8 y Ga 1,12.16 nos ofrecen una explicación parcial: plugo a Dios revelar a Pablo «su Hijo» Jesucristo. «Todo lo estimo una pérdida a causa del inconmensurable valor de conocer a Cristo Jesús, mi Señor» (Flp 3,8). La revelación y el conocimiento, sin embargo, no explican adecuadamente a ese esforzado misionero que hemos considerado más arriba, a esa «nueva criatura» (para utilizar el propio lenguaje paulino: 2Co 5,17). Ni tampoco lo aclaran las especulaciones de los investigadores respecto al grado en el que esa revelación le proporcionó una percepción inmediata de lo que Cristo significaba para los paganos, quienes podían alcanzar la justificación sin cumplir las obras de la Ley. Algo mucho más importante había ocurrido a nivel personal.

2. Hch 9,1-2 nos presenta al Sumo Sacerdote dando cartas a Pablo para las sinagogas de Damasco. Incluso sin este detalle podríamos deducir que su persecución de la iglesia cristiana no pudo haber sido una empresa sólo de él.

En esa revelación Pablo, que ya conocía el amor mostrado por el Dios de sus antepasados israelitas, descubrió otro amor que iba mucho más allá de lo imaginado previamente. Se sintió «apresado» por Cristo Jesús (Flp 3,12). Pablo exclama con temor reverencial: «El Hijo de Dios me amó y se entregó por mí» (Ga 2,20). Él mismo debió de repetir muchas veces durante los trabajos mencionados arriba lo que confiesa en Rm 8,35-37: «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro o la espada? En todo eso somos vencedores a causa del amor de quien nos ha amado». Este amor se convirtió en el impulso de la vida de Pablo cuando llegó a comprender cuán inmenso era: «El amor de Cristo nos constriñe persuadidos como estamos de que uno murió por todos» (2Co 5,14).

¿Cómo puede la gente conocer el amor de Cristo si no se les habla de él? «¿Y cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (Rm 10,14-15). Así, la misión a los gentiles, quienes de otro modo no oirían hablar de Cristo, no era para Pablo una conclusión abstracta, sino el inevitable traslado a la acción del amor superabundante que había experimentado. Aunque el Apóstol ofrece argumentos en pro de su postura acerca de que los paganos no están obligados a aceptar la ley de la circuncisión, su argumento más básico hubo de ser existencial: tenían que caer en la cuenta del amor manifestado por Dios en Cristo; no se podía permitir que nada se interpusiera en su camino. La actitud de Pablo hacia la Ley respecto a los gentiles era parte de su deseo de ser todo para todos para que pudieran ser salvos (1Co 9,21-22).

Las dificultades con las que se topó en la misión resultaron ser para Pablo más que medios que debían emplearse dolorosamente respecto al fin pretendido. Si el amor de Dios se manifestaba en la propia entrega de Cristo, ¿cómo podía mostrarse este amor por otros sino de la misma manera? «Deseamos no sólo daros el evangelio de Dios, sino aun nuestras propias vidas» (1Ts 2,8). Al llevar en su cuerpo la muerte de Jesús se revelaba en Pablo la vida de Aquél (2Co 4,10). «Si estamos afligidos es por vuestro consuelo y salud» (2Co 1,6). Para poner fin a las divisiones en Corinto Pablo presentó una descripción del amor extraordinariamente emotiva. Su propia experiencia le había llevado a afirmar que de todos los dones o carismas otorgados por Dios en Cristo «el amor es el mayor» (1Co 13,13). Según el tenor de 1Co 13, para predicar a Cristo, que corporeizaba el amor de Dios, Pablo debía ser paciente en su amor y soportar todas las adversidades. Entre tanto desánimo el Apóstol se había apoyado en el amor a Cristo para esperar todos los bienes, y debía estar seguro de que el amor que en él ardía era el de Cristo, que no busca su propio interés o recrearse en las ofen-

sas. Para responder al amor de Dios, por el que «Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores» (Rm 5,8), era preciso que Pablo se alegrara cuando Cristo era proclamado incluso por aquellos que buscaban hacerle daño (Flp 1,17-18).

En los capítulos que siguen indagaremos sobre si Pablo escribió cada carta concreta y dónde y cuándo; también si algunas fueron compuestas aglutinando entre sí trozos de diversas cartas, si fue a Galacia del norte o sólo a la del sur. Trataremos de descifrar qué pretendía decir el Apóstol cuando hablaba de la justificación o de la justicia de Dios, y si la «fe de Cristo» significa la fe cristiana en Cristo o la propia fe de éste. Pero nuestras reflexiones sobre esos temas deben quedar moldeadas por la consciencia subyacente de que Pablo haría rechinar sus dientes si alguien pensara que todo eso era algo más que nada en comparación con la experiencia del amor de Cristo que todo lo colma, fin hacia el que orientó cada hora de su vida consciente. En cuanto a su propia importancia, aunque hasta hoy se rememora a Pablo como el más celoso propagador de Cristo en el NT, éste recordaría a sus admiradores: «Soy el más pequeño de los apóstoles, indigno ciertamente de ser llamado apóstol..., pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia de Dios en mí no ha sido vana» (1Co 15,9-10). Precisamente por esa gracia no podía quedar derrotado: «La excelencia del poder es de Dios y no nuestra. En todo apremiados, pero no acosados; perplejos, pero no desconcertados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no aniquilados» (2Co 4,7-8).

III EL LEGADO VIVIENTE DE PABLO

Un componente importante en la valoración de Pablo es la herencia que nos legó: aquellos a quienes condujo hacia Cristo, sus cartas, sus discípulos y los escritos de éstos.

1. *Aquellos a quienes Pablo condujo a Cristo*

Como explicamos en el Cap. 15, la acción de gracias es parte del formato de una carta en esta época. Pero Pablo tiene sus propias peculiaridades. Seguramente seguía los impulsos de su corazón al igual que las formas establecidas cuando mostraba su agradecimiento a los elegidos para experimentar el amor de Dios en Cristo como a él le había ocurrido, por lo que no carecían de ningún don espiritual (1Co 1,7). Ellos eran su esperanza, su alegría, su corona, las estrellas de su universo (1Ts 2,19-20; Flp 2,15). Se confortaba con su fe y, ciertamente,

podía afirmar: «Vivimos si estáis firmes en el Señor» (1Ts 3,8). «Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús» (Flp 1,8). Pablo era su padre en Cristo Jesús (1Co 4,15; 1Ts 2,11); sentía dolores como una parturienta hasta que Cristo quedara formado en ellos (Ga 4,19), y era dulce con ellos como una madre lactante (1Ts 2,7). Eran sus hermanos y hermanas. Incluso podía llamar a los filipenses (1,7) sus compañeros en el evangelio. Ellos hacían rebosar su alegría teniendo la misma mente en Cristo, unidos de corazón con el mismo amor (Flp 2,2.5).

A veces Pablo podía ser duro. criticó amargamente a los gálatas y los llamó necios (3,1); amenazó a los corintios con que si volvía de nuevo ya no tendría una actitud suave (2Co 13,2). Sin embargo, insistía: «Os escribo en medio de una gran tribulación y ansiedad de corazón con muchas lágrimas, no para que os entristezcáis, sino para que conozcáis el gran amor que os tengo» (2Co 2,4). Por ello propuso un desafío a los demás que muy pocos cristianos en la historia se habrían atrevido a formular: «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1Co 11,1; cf. también 4,16), y muchos de aquellos a los que iba dirigida tal apelación encontraron a Cristo en Pablo: «Habéis sido imitadores míos y del Señor» (1Ts 1,6). Que esta afirmación no era un acto de arrogancia en su propio provecho puede deducirse de la indignada reacción de Pablo cuando algunos confundieron en Corinto la adhesión a él con la adhesión a Cristo: «¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros?» (1Co 1,13). Aunque Pablo tuviera sus fallos, el amor duradero de sus conversos y la gratitud por lo que había revelado de Cristo fueron un tributo importante a su apostolado.

2. *Las cartas de Pablo*

Ningún otro seguidor de Jesús en la época del NT dejó un testimonio escrito comprable al del Apóstol. Ciertamente, Lucas/Hechos (unas 37.800 palabras) son más extensos que las trece cartas atribuidas a Pablo (32.500 palabras); pero apenas conocemos nada de Lucas como autor, mientras que la personalidad de Pablo destaca en sus cartas. El Apóstol afirma que no es un retórico: «Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de sabiduría» (1Co 2,4; 2Co 11,6); irónicamente, sin embargo, está en boga ahora entre los estudiosos gastar un considerable esfuerzo en detectar qué modo de oratoria helénica empleó. Para los lectores ordinarios, sin embargo, tal clasificación contribuye poco a la valoración de Pablo, puesto que al juzgarlo ya por su escasa autoestima (poco diestro en oratoria) o bien por los cánones aristotélicos, el modo como comunica su amor a Cristo es a menudo

inolvidable. En toda la biblioteca del cristianismo es difícil encontrar algo que iguale su apasionada elocuencia. A lo que ya hemos citado podemos añadir las muestras siguientes: «Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, para vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,19-20). «Para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» (Flp 1,21); «Decidí no saber nada *entre vosotros excepto a Jesús y a éste crucificado» (1Co 2,2). «Lejos* de mí gloriarme excepto en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Ga 6,14); «Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni el prepucio cuentan para nada, sino sólo la fe que opera por el amor» (Ga 5,6); «Estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente o lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rm 8,38-39). Tal elocuencia ha sido un factor clave en la valoración positiva de Pablo por parte de gentes en épocas y lugares que jamás él había imaginado.

3. *Los discípulos de Pablo y sus escritos*

Pablo fue un hombre de una gran intensidad y de un amplio espectro de emociones. Debió de ser también un hombre capaz de suscitar profundos sentimientos de amistad, pues sus cartas nos dan muestras de una extraordinaria lealtad por parte de un amplio abanico de personajes[3]. Vemos a Timoteo, Tito y Silvano transportando durante un buen número de años las cartas y mensajes de Pablo y actuando a veces como embajadores en circunstancias muy difíciles; según parece, su devoción por Pablo no fue nunca cuestionada. Áquila y Prisca (Priscila) estaban dispuestos a levantar su tienda y partir con Pablo desde Corinto a Éfeso, y luego ir a Roma por delante anticipándose a su llegada. El esclavo Onésimo se unió a Pablo aun a riesgo de ofender a su dueño (Flm), y tanto este siervo como la diaconisa Febe (a quien Pablo llama «hermana». Rm 16,12) fueron recomendados cordialmente por el Apóstol.

Aparte de estos y otros discípulos y compañeros con nombre propio, una valoración positiva y duradera de Pablo procede de las plu-

3. Para una lista completa cf E E Ellis, en Hawthorne, *Dictionary*, 183 189 Un punto digno de notarse conocemos un amplio círculo de personajes con nombre propio que rodearon a Jesus y a Pablo, pero en todo el conjunto de los manuscritos del Mar Muerto parece que no tenemos ni un solo nombre de un miembro de la comunidad, ni siquiera el de su fundador Tanto en el estricto como en el amplio sentido de la palabra el evangelio se había «encarnado» en individuos

mas de esos personajes anónimos que escribieron sobre él o en su nombre. *El autor de los Hechos* (¿Lucas?) ha sido a menudo criticado por no haber entendido plenamente la teología de Pablo, por hacer hincapié en temas que no eran paulinos (la historia de la salvación), por simplificar la vida de aquél y por evitar muchas de las controversias de la vida del Apóstol. Sin embargo, no debemos pasar por alto el homenaje extraordinario a Pablo que significa el haberle dedicado la mitad de la larga descripción de la expansión del cristianismo que alberga su libro. Fuera o no importante el Apóstol en la estima de los cristianos no paulinos, los Hechos han colocado a Pablo junto con Pedro en el «panteón» cristiano como las dos figuras más importantes en el seguimiento de Jesús. En sus propios escritos Pablo habla de la revelación divina de su Hijo «para que pueda predicarlo entre los gentiles» (Ga 1,16). Pero ¿habría entendido la cristiandad siguiente las complejas ramificaciones de ese plan sin la dramatización de los Hechos que hace comenzar la historia de Pablo en Jerusalén, la capital judía, y lo lleva hasta Roma, la capital pagana, en donde se manifestó definitivamente sobre la futura orientación del cristianismo hacia los gentiles? Los Hechos, además, han dado cuerpo de modo inolvidable a los viajes, cárceles y aflicciones descritas por el Apóstol. Pablo dice: «Me hago judío con los judíos para ganar a los judíos...; con los que están fuera de la Ley me hago como si estuviera fuera de la Ley para ganarlos a ellos» (1Co 9,20-21). Los Hechos dan cuerpo gráficamente a esta adaptabilidad en los diferentes sermones atribuidos a Pablo: cuando habla ante los miembros de una sinagoga (Hch 13,15-41) la mayoría de lo que dice procede del AT; cuando discursea en medio del Areópago ateniense (17,22-31) no sólo utiliza un griego más literario, sino que cita a los filósofos. La última alocución de Pablo, dirigida a los ancianos de Éfeso (Hch 20,17-38), resume bellamente su trayectoria vital y muestra el tierno amor hacia él de sus convertidos. Los propios escritos del Apóstol pueden ser notablemente autobiográficos, pero la biografía de los Hechos ha contribuido enormemente a su imagen.

Un tributo mayor a la persona de Pablo procede de aquellos discípulos que compusieron en su nombre la literatura deuteropaulina (cf. Cap. 25)[4]. Al parecer, media docena de escritores en el tercer tercio

4. Podríamos extender la influencia de Pablo aún más lejos La referencia a «nuestro hermano Timoteo» de Hb 13,23 introdujo a este texto en el ámbito paulino, y en gran parte de la Iglesia este escrito se atribuyó a Pablo En muchas posturas teológicas 1P se muestra cercana al pensamiento de Pablo y, como veremos, algunos críticos (erróneamente, en mi opinión) sitúan a este escrito en la escuela paulina más que en la petrina. 2P 3,15-16 da testimonio de la influencia de las cartas de «nuestro hermano Pablo» St 2,24

del siglo I creyeron que el Apóstol, incluso después de su muerte, era una autoridad perdurable para las iglesias. Por ejemplo, *2 Tesalonicenses* nos muestra a Pablo enfrentándose a los grandes males del final de los tiempos y confortando a sus cristianos conversos. La vida de Pablo continúa siendo para ellos un modelo a imitar: «Manteneos firmes y guardad las tradiciones que recibisteis, ya de palabra, ya por carta» (2,15).

Más impresionante aún es la contribución del autor de *Colosenses*. Con la maestría de un estilo litúrgico pleno de gracia, este personaje desarrolló con una nueva profundidad temas paulinos de cristología, eclesiología y escatología. Los estudiosos debaten sobre la autenticidad paulina del tono de algunas de las magníficas aseveraciones de Col; quizá tuviera mayor interés la pregunta de si Pablo no se habría sentido complacido de verlas incorporadas a su legado. Durante su vida el Apóstol pensó sobre todo en el ámbito de las iglesias locales; pero ¿no habría sentido la necesidad junto con el autor de Col de aplicar sus ideas a una visión más amplia de una Iglesia entonces en desarrollo? En cualquier caso, la influencia duradera de Pablo queda ilustrada bellamente por la apelación a sus sufrimientos en Col 1,24, una apelación aún más impresionante si Pablo estaba ya muerto («Ausente en la carne, pero con vosotros en espíritu» [2,5], en un sentido más profundo). El uso paulino de «misterio» y «cuerpo» ha inspirado en Col un desarrollo lujuriante de esos motivos; y el discurso de Pablo sobre los problemas domésticos de maridos, esposas y esclavos ha sido sistematizado y remoldeado en un código de comportamiento familiar (Col 3,18-4,1). El himno de Col 1,15-20 es digno compañero del que Pablo mismo presenta en Flp 2,5-11.

Probablemente *Efesios*, aunque cercana a Col, fue la contribución de otro admirador de Pablo, el de mayor talento de todos los discípulos que compusieron la literatura deuteropaulina. Señalamos más arriba la apasionada elocuencia sobre Cristo del propio Pablo. Concordes con ella son las palabras atribuidas al Apóstol en Ef 3,8: «A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo», y en 3,17-19: «Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, arraigados y fundados en el amor, para que podáis comprender... el amor de Cristo que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda plenitud de Dios». Si Pablo profesaba la gloriosa idea de que ante el nombre otorgado al Jesús exalta-

muestra la alarma provocada por la circulación de una formula paulina mal interpretada. Algunos atribuyen el formato de carta de los caps 2-3 del Apocalipsis a influencia paulina.

do debía doblegarse toda rodilla en el cielo, en la tierra y bajo ésta (Flp 2,9-10), igualmente majestuosa es la descripción en Ef 1,20-21 de lo que Dios «ha operado en Cristo resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en los cielos, muy por encima... de cualquier nombre que pudiera pronunciarse no sólo en este mundo sino en el por venir». Aunque Pablo acentúa el tema del «uno» (cuerpo, pan, espíritu, mente: 1Co 10,17; Flp 1,27; Rm 12,5) nunca alcanza la grandiosidad de la descripción de Ef 4,4-6 por él motivada: un cuerpo, un Espíritu, una esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y padre de todo. Imitar al maestro es una forma de valoración positiva; ser inspirado por él para ir más lejos aún es incluso una contribución mayor a su legado.

Las *epístolas pastorales* (Tito, 1-2 Timoteo) han sido rechazadas a veces como indignas del corpus paulino a causa de su preocupación pedestre por la estructura de la Iglesia, sus diatribas contra los peligros de las herejías y por su baja concepción de las mujeres. Ciertamente el autor (o autores) no tiene la elegancia de algunos de los deuteropaulinistas que acabamos de mencionar. Ahora bien, esa misma preocupación que motivó la denominación de «pastorales» para esas cartas es fiel a Pablo: éste habría sido más sistemático si se hubiera visto enfrentado a una desintegración peligrosa de la Iglesia a finales del siglo. Además, un desprecio de tono general no hace justicia a algunos pasajes admirables, por ejemplo el lenguaje hímnico de Tt 3,4-7; 1Tm 3,16; 6,15-16, y el emotivo «dicho seguro (fiel)» de 1Tm 1,15: «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el que más». El espíritu paulino está admirablemente captado en 2Tm (¿el último escrito del corpus?). ¿Quién podía haber deseado un epitafio más conmovedor que el siguiente: «He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Por lo demás ya me está preparada la corona de la justicia que me otorgará aquel día el Señor, justo juez» (2Tm 4,7)? Y el legado continúa, pues Pablo preparó una nueva generación que pudo ser tan efectiva como él lo fue: «Revive el don de Dios que hay en ti..., pues no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza» (2Tm 1,6-7).

Aparte de este tributo de admiración el autor de 2Tm cae en la cuenta de que el legado de ese gran predicador, apóstol y maestro (1,11) no depende de una generación o dos de discípulos. En 2,8-9 dice Pablo que sufre las cadenas por mor del evangelio, pero luego exclama desafiante: «Mas la palabra de Dios no está encadenada». El don último de Pablo es haber predicado un evangelio que tiene un enorme poder en sí mismo, por lo que no puede ser encadenado o si-

lenciado aunque sus proclamadores lo sean. Los lectores que conservan en su mente al Apóstol *que predicó un evangelio sin cadenas* no permitirán que el mensaje paulino se vea soterrado bajo los detalles cuando consideremos los trece escritos neotestamentarios que portan el nombre de Pablo.

Capítulo 18

PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES

Por ser el texto cristiano más antiguo entre los que se nos han conservado, este documento tiene un significado especial incluso fuera del corpus paulino. Dentro de este conjunto 1Ts ha sido orillada a veces, ya que no trata el gran tema paulino de la justificación por la fe sin las obras de la Ley. Ahora bien, esta actitud misma suscita cuestiones de teología paulina sobre las que hemos alertado el lector en el Cap. 16. ¿Puede nuestra evaluación de la importancia de una carta paulina ser independiente de la relación de tal carta con la situación vital para la cual y en la cual fue compuesta? ¿Acaso no fue el pensamiento paulino ahormado por las necesidades de la comunidad particular (quizás en este caso un grupo no afectado por la disputa acerca de las obras de la Ley)? O si se produjo un cambio en el pensamiento paulino, ¿nos hallamos aquí ante un Pablo joven, aún muy cercano a sus experiencias en la iglesia de Antioquía, pero todavía no pulido por la crisis de Galacia que llevó a primer plano en su pensamiento el tema de la justificación (Cap. 10, n. 102)? Las cuestiones que acabamos de plantear implican que es importante abordar introductoriamente el *trasfondo* de cómo Pablo trataba con sus destinatarios para entender 1Ts (y ciertamente cualquier carta paulina). Luego el *Análisis general* proporcionará una guía a los lectores mientras caminan por el texto de la carta, y otras secciones cubrirán los campos de las *Cuestiones para ulterior reflexión* y la *Bibliografía*.

I EL TRASFONDO

Pablo, con Silas y Timoteo[1], se había trasladado a Macedonia (hoy el norte de Grecia) desde la provincia de Asia (o Asia Menor, la actual Turquía) hacia el año 50. En un lapso de tiempo relativamente corto habría de viajar desde Macedonia hasta Acaya (al sur de Grecia), haciendo escala en Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto. Quizá misioneros de Jerusalén habían llevado el nombre de Cristo a Europa anteriormente[2], pero aquellos viajes representaron un paso importante en la proclamación paulina del evangelio, y sus preocupaciones en los años posteriores habrían de orientarse a menudo hacia las iglesias fundadas durante la evangelización de Grecia.

Su primera etapa misionera fue Filipos, en donde «sufrió mucho y padeció notables afrentas» (1Ts 2,2)[3] Luego, avanzando unos 160 kilómetros hacia occidente por la Vía Egnatia, la gran calzada romana que cruzaba el norte de Grecia, Pablo y sus acompañantes llegaron a Tesalónica[4], en donde proclamó el evangelio «no sólo con palabras, sino en poder y en el Espíritu Santo y muy persuasivamente» (1Ts 1,5) La duración de su estancia allí es incierta En un relato comprimido y muy estilizado Hch 17,2 menciona tres sábados consecutivos en la sinagoga[5], y luego habla de un ministerio apostolico centrado en la casa de Jasón (17,5-9), seguido por una partida apresurada Pablo recuerda (1Ts 2,9) que ademas de predicar pasó penas y fatigas trabajando noche y día, para no ser gravoso a nadie; y en Flp 4,16 rememora que los

1 Y el compañero del «nosotros» de Hch 16,10ss, quien al parecer no era ninguno de ellos, cf pp 430 435

2 Cf el Cap 24 para la fecha de la fundacion de la comunidad cristiana de Roma En la literatura de este periodo no esta atestiguada una distincion neta entre Asia y Europa, sin embargo, Hch 16,9 10 dramatiza el hecho de viajar a Macedonia, mas que el de permanecer en Asia

3 Cf el *Trasfondo* del Cap 20 para un relato de las actividades de Pablo en Filipos, lo que le supuso ser flagelado, golpeado y encarcelado

4 Fue fundada en el 316 a C por Casandro (uno de los generales de Alejandro Magno) y denominada con el nombre de su mujer, *Thessalonike* Desde el 186 a C habia estado en poder de los romanos La poblacion local fue deportada y desde el 146 a C Tesalonica se convirtio en la capital de la provincia romana de Macedonia

5 Hch 17,2 no afirma que toda la estancia de Pablo en Tesalonica durara tres semanas, aunque algunos aumentan las fricciones entre las cartas paulinas y los Hechos entendiendolo así El que el autor de los Hechos supiera que los magistrados locales tesalonicenses eran llamados *politarcas* (17,6 8), denominacion confirmada por las inscripciones allí encontradas, deberia incitarnos a la cautela respecto a rechazar en bloque el relato de la obra lucana sobre la estancia de Pablo en Tesalonica como inexacto en su mayor parte

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Es el documento cristiano más antiguo 50 o 51 en la cronología tradicional, durante el (segundo) viaje misionero de Pablo, emprendido después del concilio de Jerusalén (o del 41-43 en la cronología revisionista*, antes de esa reunión).

PROCEDENCIA Escrita en Corinto pocos meses después de la misión de Pablo en Tesalónica

DESTINATARIOS Los cristianos de Tesalónica, de origen mixto probablemente gentil y judío

AUTENTICIDAD No se duda de ella seriamente hoy día

INTEGRIDAD La mayoría afirma rotundamente la autoría paulina de 2,13-16, cf *Cuestiones* 2. Unos pocos piensan que 5,1-11 es una adición posterior a la carta.

DIVISION FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1

B. Acción de gracias 1,2-5 o 1,2-10, o acción de gracias más amplia 1,2 3,13, subdividida en primera (1,2-2,12) y segunda (2,13-3,13)

C. Cuerpo de la carta 2,1-3,13 (o 1,6 3,13) indicativo paulino (relación con los tesalonicenses)
4,1-5,22 imperativo paulino (instrucciones, exhortaciones)

D. Fórmula conclusiva 5,23-28.

DIVISIÓN DE ACUERDO CON EL CONTENIDO

1,1-10	Destinatarios, saludos y acción de gracias
2,1-12	Comportamiento de Pablo en Tesalónica
2,13-16	Acción de gracias ulterior por la recepción del evangelio
2,17-3,13	Misión de Timoteo y relación actual de Pablo con la iglesia de Tesalónica
4,1-12	Parenesis y exhortaciones éticas
4,13-5,11	Instrucción sobre la parusía
5,12-22	Instrucción sobre la vida de la Iglesia
5,23-28	Bendiciones finales, saludos (con un beso, cf pp. 552-553).

* Para las dos cronologías, cf. tabla 6 del Cap. 16.

filipenses le enviaron dinero a Tesalónica varias veces..., detalle que sugiere una estadía superior a unas pocas semanas.

Tesalónica era ciudad con una comunidad judía, pero notable por su multiplicidad de cultos que reflejaba la heterogeneidad de su población. La arqueología y los textos históricos dan testimonio de la existencia de lugares de culto al panteón romano y al emperador[6], así como

6. Cf. H. L. Hendrix, *Thessalonicans Honor Romans* (tesis doctoral en teología), Harvard University, Cambridge, MA, 1984. En el culto se unía a la diosa Roma con los benefactores políticos romanos. En la ciudad se edificó un templo en honor de César, y hacia el 27 a.C. las monedas de Tesalónica designaban a éste como dios.

a una hueste de divinidades orientales, por ejemplo los Cabiros, Isis, Serapis y Osiris. La carta con la que Pablo contesta a sus conversos de Tesalónica, quienes «han roto con la adoración de los falsos ídolos» (1,9), implica que eran paganos y en su mayor parte de la clase trabajadora (4,1). Hch 17,4 puede que no sea demasiado sesgado, por consiguiente, cuando nos dice que en Tesalónica, aunque Pablo había predicado primero en la sinagoga convirtiendo a algunos que le habían escuchado, se había atraído a muchos «temerosos de Dios» y a paganos[7]. También su trabajo como fabricante de tiendas y guarnicionero le debió de poner en contacto con los paganos que ganaban su vida de modo similar. (Los Hechos mencionan aquí probablemente sólo a los personajes importantes.) En 1Ts 2,2 Pablo habla de una «gran oposición en Tesalónica». Este asunto puede quizá relacionarse con Hch 17,5-10, en donde el éxito de Pablo con los gentiles irrita a un grupo de judíos que en el mercado incitan contra el Apóstol a las multitudes, haciendo que éste deba huir de la ciudad junto con Silas. Tal partida forzada y presurosa, que dejaba la tarea sin concluir, podría explicar que Pablo les escribiera cuando había transcurrido sólo un poco de tiempo (1Ts 2,17), y que expresara su intenso deseo de volverlos a ver. Ello aclara también que, al verse impedido (2,18), enviara a Timoteo desde Atenas a Tesalónica[8] para que los cristianos de la ciudad no se inquietaran por las tribulaciones (3,2-5) y por lo que estaban sufriendo por parte de sus «compatriotas» (2,14-15). ¿Cuáles eran esas tribulaciones y sufrimientos? No es inverosímil que la oposición sufrida por Pablo tanto de parte de los paganos como de los judíos continuara después de su partida y afligiera a los conversos[9]. Presumiblemente los

7. Muchos rechazan la afirmación de los Hechos de que algunos de los conversos eran judíos. Es, sin embargo, difícil concebir que algunos no lo fueran, por lo que es claramente preciso argumentar a partir de 1Ts que *todos* los cristianos de allí eran de procedencia gentil. Estamos presos entre la tendencia de los Hechos a utilizar un esquema fijo de la actividad misionera paulina en la sinagoga, y el uso exagerado y escéptico del argumento del silencio que surge de la falta de mención a los judíos por parte de Pablo. Para la aplicación de 1Ts 1,9-10 a la situación local en Tesalónica, cf. J. Munck, NTS, 9 (1962-1963), 95-110.

8. El itinerario de Timoteo en este pasaje (desde Atenas a Tesalónica) difiere de la imagen comprimida de Hch 17,14-15, según la cual Silas y Timoteo permanecieron en Berea mientras Pablo fue a Atenas. Finalmente, según Hch 18,1.5, el Apóstol se trasladó de Atenas a Corinto y Silas y Timoteo se unieron a él allí. Según 1Ts 1,1, Silvano y Timoteo estaban con Pablo (en Corinto) cuando escribió esta carta.

9. Según Hch 17,5-9, Jasón —que dio hospitalidad a Pablo— fue arrastrado ante las autoridades de la ciudad y tuvo que pagar un dinero como caución o fianza. Al parecer, era un judío acaudalado (un sumo sacerdote judío en 2M 4,7 lleva tambien este nombre). Si es el personaje mencionado en Rm 16,21, se trasladó finalmente a Corinto

compatriotas por él mencionados eran paganos, por lo que Pablo compara también los sufrimientos de los cristianos tesalonicenses con los que habían sufrido las iglesias de Dios en Judea por parte de los judíos, asesinos del Señor Jesús y de los profetas. Según el relato evangélico, las autoridades judías habían perpetrado la muerte de Jesús gracias a la cooperación de los magistrados romanos. Del mismo modo, el pasaje de Hch 17,5-6.13 presenta a algunos judíos de Tesalónica promoviendo disturbios callejeros, y a los magistrados (presumiblemente paganos) actuando contra Pablo. Considerando este trasfondo de las relaciones entre Pablo y los cristianos tesalonicenses, ¿qué es lo que el Apóstol les dice en una carta compuesta poco después de su misión entre ellos?

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Puesto que el pensamiento de Pablo salta hacia adelante y atrás en esta carta, no voy a intentar un *Análisis*[10] puramente secuencial. Más bien sugeriría a los lectores que leyeran la epístola entera rápidamente para formarse una impresión superficial del contenido; luego quizás encuentren útil este *Análisis* que pone de relieve los temas principales.

Es claro que Pablo se preocupaba por los tesalonicenses. Se dirige a ellos como «hermanos» (= hermanos y hermanas, naturalmente) en unas catorce ocasiones..., lo que en proporción a la extensión de la carta significa una utilización elevada. Una manera de traducir 2,8 es: «Tras alejarnos de vuestra presencia, estábamos dispuestos a compartir con vosotros no sólo el evangelio de Dios, sino a nosotros mismos». Pablo adula a veces benevolentemente a sus destinatarios, pero percibimos que se sintió auténticamente aliviado cuando volvió a él Timoteo (a Corinto) con las buenas noticias de que los tesalonicenses no estaban desasosegados por las tribulaciones (3,3) y que se mantenían firmes en el Señor (3,6-8). «¿Pues qué gracias daremos a Dios por todo este gozo que por vosotros disfrutamos ante Dios?» (3,9). Ciertamente parece que los tesalonicenses aprovecharon estas circunstancias para difundir la fe en Cristo, de modo que la palabra de Dios se diseminó por todas partes en Macedonia y Grecia (Acaya, 1,7-8; cf. 4,10). De este modo Pablo, que no puede trasladarse hasta ellos pronto y que

(ciudad en la que Pablo escribió Rm) quizás por el continuo acoso sufrido después de la partida de Pablo. Cf F Morgan Gillman, «Jason of Thessalonica», en TTC, 39-49

10. En la pagina sumario anterior presento dos divisiones La primera es formal según el formato de carta normal explicado en el Cap. 15, pero en la *Cuestion* 1 explico la dificultad de aplicar este formato a 1Ts La segunda es una división según el contenido, que muestra las complicaciones en el flujo del pensamiento paulino.

quizás no siente de momento la necesidad de hacerlo, puede escribir esta amable carta en la que les da ánimos para que continúen progresando (4,10), y en la que no formula apenas recriminaciones[11] ni propone nuevas instrucciones importantes. Ciertamente, a lo largo de la mayor parte de la misiva y utilizando un estilo oratorio, Pablo apela a lo que los tesalonicenses ya conocen[12]. Una excepción importante es 4,13-5,11 en donde enseña algo nuevo. Presumiblemente, sus advertencias y/o sus nuevas enseñanzas responden a temas aportados por Timoteo y a cuestiones propuestas por los tesalonicenses. Con más precisión, ¿hasta qué grado se ve Pablo motivado por peligros concretos o por tendencias presentes en Tesalónica y por los paradigmas religiosos, políticos y culturales en los que se hallan inmersos los habitantes de esa ciudad que han creído en Jesús?[13]. Examinemos este tema detalladamente en la forma de dos cuestiones.

PRIMERA: ¿Por qué recuerda Pablo a los tesalonicenses en buena parte de su carta cosas que éstos ya conocen? A nivel sencillo: cualquier comunidad formada en su mayor parte por antiguos paganos y convertidos tras una visita misionera relativamente breve realiza un enorme cambio al aceptar la fe en el Dios único de Israel que es también el Padre de Jesucristo. Por tanto, un refuerzo consistente en recordar lo que se les ha predicado podría ser muy apropiado. Más concretamente: Donfried, «Cults», 338-342, piensa que los cultos religiosos paganos orgiásticos (Dioniso, los Cabiros) en Tesalónica son el trasfondo para las amonestaciones de Pablo en 4,3-8: «Absteneos de la fornicación»; «No con afecto libidinoso como los paganos que no conocen a Dios»; «Dios no nos ha llamado en impureza, sino en santidad»[14]. Esta sugerencia es interesante; ahora bien, otros argumentan que la mayor parte de los testimonios arqueológicos sobre las religiones paganas proceden de una

11. Las advertencias de 5,12-15 19-22 parecen ser correctivos genuinos de actitudes existentes en Tesalónica, las de 4,3-5 11-12, sobre la castidad, el matrimonio y el trabajo, pueden ser directrices para todo momento, pero cf la posicion de Donfried en el siguiente párrafo del texto principal

12 La idea del recuerdo aparece en 1,3, 2,9, la frase «sabéis», cinco veces (1,5, 2,1 2 5 11; 3,3.4, 4,2, 5,2)

13. Se puede argumentar inteligentemente que ciertos rasgos de la carta son comunes a cualquier exhortación de tipo general Por ejemplo, llamarse padre a sí mismo (2,1) encaja bien con la tesitura general del que inculca preceptos morales (como un padre lo hace con sus hijos) La invitación de Pablo a que lo imiten (1,6) era también típica en la educación moral

14. El pasaje de 1Ts 4,4, que habla de guardar o controlar el *skéuos* («vaso») de cada uno, ¿se refiere al órgano sexual masculino o a la esposa de cada uno? Donfried prefiere lo primero, a causa de la abundancia de falos en los cultos orgiásticos

época muy posterior, por lo que su aplicabilidad a la Tesalónica que Pablo conoció es discutible (cf. H. Koester en TTC, 442-444).

Donfried indica también, en «Cults», 347-352, ciertas situaciones análogas posibles para 1Ts 1,6; 2,2.14; 3,3, en donde Pablo habla de aflicciones y oposición. ¿Era parte del problema el extraño exclusivismo de este grupo cristiano cuyos conversos habían abandonado la religión del estado? En particular, la proclamación del evangelio del Dios único de Israel y del Señor Jesucristo ¿trajo consigo sufrimientos y persecuciones en una ciudad en la que el culto cívico romano era muy poderoso? (Hch 17,7 ejemplifica concretamente la acusación: la predicación paulina de Jesús como rey es contraria a los decretos del César). ¿Necesitaba Pablo recordar a los tesalonicenses que él mismo había padecido sufrimientos cuando predicó allí (2,2), puesto que estaba siendo acusado de cobardía ya que había abandonado la ciudad y había dejado para los demás las consecuencias de su predicación (Hch 17,9-10)? ¿Acaso habían sido condenados a muerte ciertos fieles en el breve tiempo tras la partida de Pablo de Tesalónica, por lo que el Apóstol ha de mencionar el destino y la muerte de Cristo (1Ts 4,16)? O ¿tiene razón Malherbe (*Paul*, 46-48) al señalar que la aflicción y el sufrimiento de los que habla el Apóstol no representan una persecución externa, sino la angustia y la soledad internas? Esto último puede haber sido ciertamente parte de la imagen; ahora bien, cuando Pablo vuelve su vista atrás sobre su actividad unos años más tarde (2Co 11,23-27), habla de castigos físicos, de intentos de quitarle la vida, de peligros exteriores tanto de judíos como de paganos; y en Rm 8,35-36, al hablar de la «espada» (si no se trata de algo puramente retórico), el Apóstol suscita el tema de los cristianos asesinados. El hostigamiento y la persecución físicas ocurrieron realmente en años anteriores de la misión paulina. Pero existe aún otra posibilidad respecto a qué se refiere Pablo al mentar las aflicciones. El Apóstol recuerda a sus lectores su comportamiento como misionero en Tesalónica en 1Ts 2,1-13. Los cristianos han visto que él no evangelizaba movido por motivos espurios o por engaño, ni con adulación o avaricia, o buscando la propia honra, sino cariñosamente como una madre nutricia (2,7) o como un padre amoroso (2,11), predicando sin desdoro no palabras humanas sino la palabra de Dios. ¿Fueron las acusaciones vertidas contra él por los que estaban afligiendo a la Iglesia de entonces el motivo de este recordatorio? ¿Había sido comparado el Apóstol con el estereotipo del rudo y avaricioso filósofo cínico itinerante que andaba vendiendo su mensaje?[15]. Esta acusación podría

15 Cf p 147 para los cinicos, tambien A J Malherbe, NovT, 12 (1970), 203-217, y *Paul*, 18 28 Que la mayoría de los cristianos tesalonicenses *no tenian* esta actitud

haber sido particularmente amarga para Pablo, quien defendía que él era un apóstol de Cristo que predicaba el evangelio o la palabra de Dios (2,2.8.13). Ciertamente, él era un eco de Jesús: «Porque de Dios habéis sido enseñados cómo amaros los unos a los otros» (4,9: cf. también «la palabra de Dios» en 4,15).

SEGUNDA: ¿Por qué en 4,13-5,11 en vez de recordarles a los tesalonicenses lo que ya conocen, les indica Pablo que necesitan ulteriores precisiones? El Apóstol tiene una idea apocalíptica y escatológica de lo que Dios ha hecho en Cristo: la muerte y la resurrección de Jesús señalaron el cambio de época, de modo que ahora vivimos todos en el final de los tiempos. Éste era un mensaje de esperanza para todos los creyentes[16]; y Pablo había ya adoctrinado a los tesalonicenses sobre el cumplimiento definitivo de esa esperanza, a saber, la segunda venida de Cristo[17] desde los cielos ante los ojos de todos (1,10; 4,16-17). Al haber sufrido aflicciones y penalidades, esa esperanza proporcionaba fortaleza. Ahora bien, probablemente porque Pablo esperaba que esa venida iba a tener lugar pronto, no menciona la cuestión de los creyentes que morirían antes de esa parusía. Es posible que no hubiera previsto con qué rapidez algunos de ellos habrían de ser condenados a muerte a causa de Cristo. En esos momentos, quizá porque los tesalonicenses pedían instrucciones, el Apóstol desea ser más concreto, deduciendo las implicaciones de sus enseñanzas sobre el valor salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Los cristianos pueden sentir pena por sus muertos, pero no al modo de «otros que no tienen esperanza» (4,13). Una vez que haya comenzado la parusía, «aquellos que se han dormido en Cristo» resucitarán, y junto con los que aún están en vida serán arrebatados al encuentro del Señor en el aire (4,14-17). A todo esto no se le puede fijar fecha o momento; ciertamente, sucederá de repente, de

respecto a Pablo es claro por la información de Timoteo en 3,6 se recordaba al Apóstol con cariño y si retornara sería bienvenido Algunas partes del mensaje de Pablo pueden asemejarse a aspectos respetables de la doctrina epicúrea, por ejemplo «vivid pacíficamente, preocupaos de vuestros asuntos, trabajad con vuestras manos, como os he recomendado» (4,11)

16. 1Ts 2,12 contiene una de las pocas referencias paulinas al reino de Dios, y es optimista «[Dios] que os llamó a su reino y a su gloria»

17. El término «parusía» aparece cuatro veces en 1Ts y tres en 2Ts, la mitad del uso paulino total No hay pruebas de que este vocablo se derive de la apocalíptica judía precristiana Se utilizaba en el griego secular para la llegada solemne del rey o el emperador a un lugar; Pablo se imagina la solemne llegada del soberano Jesús desde el cielo para encontrarse con la comunidad cristiana Otros términos paulinos para este evento son «revelación» (*apokalypsis* 1Co 1,7, 2Ts 1,7), «manifestación», *epiphaneia* (2Ts 2,8, Pastorales) y el «día del Señor» (1Ts 5,2; 2Ts 2,2, *passim*)

modo que hay que preocuparse de estar bien despiertos y sobrios (5,1-11). Ahora bien, en todo momento da ánimos el pensamiento de la parusía del Señor Jesús Cristo: «Ya estemos despiertos o dormidos (muertos), viviremos unidos a Él» (5,10). Nótese que el Pablo de 1Ts no está interesado en los detalles de la parusía en cuanto tal; su preocupación pastoral consiste en calmar los desórdenes de la comunidad que ha evangelizado.

III CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXION

1) En esta *Introducción* no podemos emplear mucho espacio en dar detalles exactos de la estructura de las cartas paulinas (más allá de la visión general del Cap. 15), pero es digno de señalarse el esquema poco usual de 1Ts. Pablo menciona en la fórmula introductoria a Silvano y a Timoteo como corremitentes[18], pero no se identifica a sí mismo, ni a ellos, como apóstol o siervo de Cristo, tal como hará frecuentemente en cartas futuras (véase, sin embargo, 2,6). La acción de gracias comienza en 1,2. ¿Pertenece esta sección al cuerpo de la carta, constituyendo una segunda expresión de gracias después de 1,2? O ¿se extiende la acción de gracias de esta carta hasta el final del cap. 3?[19]. Esta cuestión está relacionada en parte con la que sigue.

2) ¿Es el texto de 2,13-16 una parte original de 1Ts escrito por Pablo o fue añadido por un editor posterior?[20]. El pasaje hace referencia a los «judíos que mataron al Señor Jesús» y formula generalizaciones sobre ellos en términos hostiles. Si fue escrito por Pablo, quien ciertamente había estado en Jerusalén en los años 30, este texto constituye una refutación importante y muy temprana de la teoría revisionista de que fueron los romanos casi exclusivamente los responsables de la muerte de Jesús. *Los argumentos principales contra la autoría paulina de 1Ts 2,13-16 son los siguientes*: *a*) el texto forma una segunda acción de gracias en la carta; *b*) la afirmación de que los «judíos son ene-

18 Están con Pablo y son conocidos por los tesalonicenses, pero no desempeñan función alguna en la carta Respecto a la historia previa del Apóstol en Tesalónica, Hch 17,1 (cf. 16,29) menciona la llegada de éste y de Silas (= Silvano) a la ciudad, 16,1-4 sugiere que Timoteo fue también con ellos

19 Cf las referencias recogidas por J Lambrecht en «Thanksgivings in 1Ts 1-3», en TTC, 183-205, así como la *Bibliografía* al final del Cap 15

20 Cf BDM 1, 378-381 para las obras en pro y en contra Posteriormente, C J Schlueter, *Filling Up the Measure* (JSNTSup 98), JSOT, Sheffield, 1994, y R A Wortham, BTB, 25 (1995), 37-44, se han unido a la posición mayoritaria y defienden la autoría paulina.

migos de toda la raza humana»[21] recuerda la polémica general pagana y no es característica de Pablo; *c*) la afirmación de que «colman la medida de sus pecados y que la «ira divina viene sobre ellos» contradice a Rm 11, 25-26, a saber, que «todo Israel se salvará». *Argumentos en pro de la autoría paulina de 1Ts 2,13-16*: *a*) todos los manuscritos presentan este pasaje en su texto; *b*) Pablo habla hostilmente de los «judíos» como perseguidores en 2Co 11,24, y en él la hipérbole polémica no es imposible; *c*) en Rm (2,5; 3,5-6; 4,15; 11,25) el Apóstol habla de la ira de Dios contra los judíos, de modo que la esperanza de su salvación definitiva no excluye la expresión del disgusto divino. En el pensamiento de Pablo los envidiosos judíos de Tesalónica, que le hostigaban a él y a los que habían creído en Jesús, representarían lo que Rm 11,25 llama la parte de Israel sobre la que ha caído el «endurecimiento» (= la «ira» de 1Ts). Si antes de la llegada de Pablo los judíos observantes de la Ley habían atraído a la fe a algunos paganos temerosos de Dios y a algunas mujeres importantes (Hch 17,4), debieron de enfurecerse comprensiblemente cuando sus conversos se pasaron a la proclamación paulina del mesías, en la cual no se requería la observancia de la Ley.

3) La descripción de la parusía de 1Ts 4,16-17 menciona la voz del arcángel, la señal de la trompeta celeste y el rapto hasta las nubes para encontrarse con el Señor en el aire. 5,1-2 se expresa vagamente sobre tiempos y momentos. Algunos de estos rasgos son un eco del lenguaje de la apocalíptica judía (cf. p. 999) y del atribuido a Jesús en los discursos apocalípticos de los evangelios (cf. pp. 214-215 sobre Mc 13). ¿Pretendía Pablo con algunos de esos rasgos, o con todos, una descripción literal? Ya fuera así o no, ¿deben los lectores modernos (incluidos aquellos que creen en la inspiración de las Escrituras) esperar que todo eso se cumpla literalmente? Si no, ¿hasta qué punto es la parusía un modo simbólico de afirmar que para traer su Reino Dios debe realizar todavía algo que los humanos no pueden ejecutar por sus propias fuerzas, sino sólo por Jesucristo? ¿En qué grado es importante para los cristianos la esperanza en la parusía después de dos mil años de aguardar el retorno de Jesús?[22]. Que Jesús vendrá de nuevo (en gloria) para juzgar a vivos y a muertos es parte tanto del símbolo de los apóstoles como del credo de Nicea. Cf. la *Cuestión* 2 del Cap. 10.

4) Si 4,13 significa que algunos cristianos tesalonicenses estaban haciendo duelo por sus muertos como si no tuvieran esperanza, ¿era

21. Con precisión los judíos «que mataron al Señor Jesus y nos persiguieron», es decir, un grupo restringido Cf. F. Gilliard, NTS, 35 (1989), 481-502

22 En los siglos I y II se suscitaron ya cuestiones acerca de la victoria definitiva de Cristo, como puede verse por Hch 1,6-7 y 2P 3,3-10.

porque hacían del esperado encuentro con Jesús en la parusía el momento de recibir el don de la vida por parte de Dios? En 4,14 Pablo habla de Jesús que «murió y resucitó»; por ello la muerte y resurrección de Cristo es el momento dador de vida para todos los que están «con él» (incluidos los muertos: 4,17). ¿Qué añade el ser arrebatados a las nubes para encontrarse con el Señor? Algunos cristianos modernos piensan en ello como en un «rapto» y lo consideran extremadamente importante; otros apenas si han oído algo de tal asunto*.

5) Pablo estuvo en Tesalónica todo lo más un par de meses antes de su forzada partida. Sin embargo, poco tiempo después, cuando escribe 1Ts, amonesta a los tesalonicenses que sean considerados con los que los presiden en el Señor ocupados en la tarea de exhortarlos (5,12). ¿Cuáles son los caminos posibles por los cuales tales personajes pudieron conseguir su posición/función dotada de autoridad? ¿Acaso nombró Pablo dirigentes antes de abandonar la comunidad por él fundada como indica Hch 14,23 (incluso aunque se piense que este texto es anacrónico al identificar a esos dirigentes con los presbíteros posteriores)? ¿Cómo deben relacionarse esos personajes de Tesalónica con los inspectores/obispos, más o menos coetáneos, y con los diáconos en funciones en Filipos (Flp 1,1), y con aquellos a quienes Dios constituyó profetas, maestros y administradores (1Co 12,28-30)?[23].

6) 1Ts es el escrito cristiano más antiguo de los que se nos han conservado; seguramente Pablo no era consciente de que estaba componiendo una obra que habría de tener tal distinción. Sin embargo, el estatus de 1Ts ofrece materia para interesantes reflexiones. Si fuera ésta la única obra cristiana del siglo I que hubiera sobrevivido, ¿qué nos podría decir del modo como trabajaba Pablo, de la idea que de sí mismo tenía, de su cristología, de su concepción de la Iglesia o de la comunidad cristiana? Dado que la mayoría de los cristianos afirman ser fieles a la fe apostólica, es interesante imaginar ser transportado al año 51 y entrar en la sala de Tesalónica en donde se estaba leyendo por vez primera esta carta del apóstol Pablo. En los diez primeros versículos se podrían oír referencias a Dios Padre, al Señor Jesucristo, al Espíritu Santo, a la fe, al amor y a la esperanza. Es éste un notable testimonio

* Cf G Wainwright en el *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, Westminster, Philadelphia, 1983, 485, R Jewett, *Jesus Against the Rapture*, Westminster, Philadelphia, 1979

23 Incluso aunque Flp y 1Co fueron escritas posteriormente a 1Ts, Pablo fundó las comunidades de Filipos, Tesalónica y Corinto en un lapso de seis meses durante el 50-51; las cartas a esas comunidades tienen reminiscencias de la situación de la Iglesia de esos momentos

de cuán rápidamente ideas que habrían de convertirse en comunes en el cristianismo futuro tenían ya su lugar.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 1 TESALONICENSES

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = también para 2Ts): Best, E., HNTC, 1972*; Bruce, F. F., WBC, 1982*; Donfried, K. P., NTT, 1993*; Frame, J., ICC, 1912*; Juel, D. H., AugC, 1985; Marshall, I. H., NCBC, 1983*; Morris, L., NICNT (ed. rev), 1991*; Reese, J. M., NTM, 1979*; Richard, E., SP, 1995*; Wanamaker, C. A., NIGTC, 1990*; Williams, D. J., NIBC, 1992*.

BIBLIOGRAFIAS E HISTORIA DE LA INVESTIGACION: Richard, E., BTB, 20 (1990), 107- 115*; cf. Collins, *Studies*, 3-75, Weima, J. A. D., *An Annotated Bibliography of the Thessalonian Letters**, Brill, Leiden, 1997-1998.

*Barclay, J. M. G., «Conflict in Thessalonica», en CBQ, 56 (1993), 512-530.
Boers, H., «The Form-Critical Study of Paul's Letters: I Thessalonians as a Case Study», en NTS, 22 (1975-1976), 140-158.
Bortolini, J., *Cómo leer la Primera Carta a los Tesalonicenses,* San Pablo, Bogotá, 1993.
*Bruce, F. F., «St. Paul in Macedonia· 2. The Thessalonian Correspondence», en BJRL, 62 (1980), 328-345.
Collins, R. F, «A propos the Integrity of 1 Thes», en ETL, 55 (1979), 67-106.
Collins, R. F., *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66), Peeters, Leuven, 1984.
Collins, R. F., *The Birth of the New Testament*, Crossroad, New York, 1993. Casi todo el libro está dedicado a 1Ts.
Collins, R. F. (ed.), TTC, 1-369. Muchos artículos importantes, muchos de ellos en inglés.
Dewailly, L.M., *La joven Iglesia de Tesalónica,* Studium, Madrid, 1971.
*Donfried, K. P., «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», en NTS, 31 (1985), 336-356.
Gillman, J., «Signals of Transformation in 1 Thessalonians 4:13-18», en CBQ, 47 (1985), 263-281. Comparación con 1Co 15.
*Jewett, R., *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Foundations and Facets), Fortress, Philadelphia, 1986. Lista muy completa de posibles divisiones del texto, y excelente bibliografía.
Jewett, R., «Enthusiastic Radicalism and the Thessalonian Correspondence», en *SBL 1972 Proceedings,* 1, 181-232.
Johanson, B. C., *To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians* (CBNTS 16), Almqvist, Uppsala/Stockholm, 1987.
Kapkin, D., *1 y 2 Tesalonicenses. Ya viene el Señor*, Fátima, Medellín, 1995.
*Kaye, B. N., «Eschatology and Ethics in First and Second Thessalonians», en NovT, 17 (1975), 47-57.
Koester, H., «I Thessalonians-Experiment in Christian Writing», en F. F. Church-T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History* (Hom. a G. H. Williams), Brill, Leiden, 1979, 33-44.

Lightfoot, J. B., *Notes on the Epistles of St. Paul,* Macmillan, London, 1895, 1-92. Un clásico.

Longenecker, R. N., «The Nature of Paul's Early Eschatology», en NTS, 31 (1985), 85-95.

Luhrmann, D., «The Beginnings of the Church at Thessalonica», en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans, and Christians* (Hom. a A. J. Malherbe), A/F, Minneapolis, 1990, 237-249.

Malherbe, A. J., «Exhortation in First Thessalonians», en NovT, 25 (1983), 238-255.

Malherbe, A. J., *Paul and the Thessalonians,* Fortress, Philadelphia, 1987. Interesante análisis social de las actividades de Pablo en Tesalónica.

Marín, F., *Evangelio de la Esperanza, Evangelo de la Unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses,* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1979.

Martín Sánchez, B., *Primera carta de san Pablo a los Tesalonicenses,* Paulinas, Madrid, 1960.

*Means, C. L , «Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of I and II Thessalonians», en NTS, 20 (1980-1981), 136-157.

Olbricht, T. H., «An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians», en *Greeks* (cf. Luhrmann, *supra)*, 216-236.

Pinnock, C. H., «The Structure of Pauline Eschatology», en *Evangelical Quarterly*, 37 (1965), 9-20.

Plevnik, J., «The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in I Thessalonians 4.13-18», en CBQ, 46 (1984), 274-283. Comparación con 1Co 15.

Plevnik, J., «1 Thess 5,1-11: Its Authenticity, Intention and Message», en *Biblica*, 60 (1979), 71-90.

Robertson, J., *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento. Las Epístolas de Pablo,* vol. IV, Clie, Barcelona, 1989.

Salvador García, M., *San Pablo: Tesalonicenses y grandes cartas,* PPC, Madrid, 1973.

Schlier, H., *El apóstol y su comunidad. I Tesalonicenses,* Fax, Madrid, 1974.

*Schmithals, W., «The Historical Situation of the Thessalonian Epistles», en *Paul and the Gnostics,* Abingdon, Nashville, 1972, 123-218.

Schurmann, H., *Primera carta a los Tesalonicenses,* Herder, Barcelona, 1967.

Smith, A., *Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians,* W/K, Louisville, 1995.

Staab, K., *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad*, Herder, Barcelona, 1974.

Stanley, D. M., «"Become Imitators of Me": The Pauline Conception of Apostolic Tradition», en *Biblica*, 40 (1959), 859-877.

Trimaille, M., *La Primera Carta a los Tesalonicenses*, CB 39, Verbo Divino, Estella, 1998.

Vawter, B., *Introducción a las epístolas paulinas. 1.ª y 2.ª a los Tesalonicenses,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.

*Wanamaker, C. A., «Apocalypticism at Thessalonica», en *Neotestamentica*, 21 (1987), 1-10.

Capítulo 19

CARTA A LOS GÁLATAS

Esta carta ha sido considerada de algún modo el más paulino de los escritos paulinos, aquel en el que la ira hizo decir al Apóstol lo que realmente pensaba. Sólo algunas partes de 2Co se equiparan en pasión, puesto que Pablo con el fervor profético de un Amós evita toda diplomacia al poner en solfa la postura de los gálatas. No es sorprendente que los innovadores o reformadores cristianos, ansiosos de conseguir que la Iglesia dé un giro de 180 grados, hayan apelado al vigoroso lenguaje e imaginería de esta carta. Marción trasladó la antinomia de Pablo entre la fe y las obras de la Ley[1] a la contraposición entre el Dios creador y el Dios redentor[2]. Lutero la denominó su «epístola favorita», puesto que veía en el rechazo paulino de la justificación por las obras de la Ley un apoyo a su rechazo de la salvación por las buenas obras. En verdad, los enfrentamientos de Lutero con los emisarios papales fueron vistos como una representación vivificada de la condena pública de Pablo a Cefas (Pedro) en pro de la verdad del evangelio. Un sermón sobre esta carta produjo a John Wesley gran paz de alma. En el siglo XIX la oposición entre Pedro y Pablo descrita en Ga fue el factor clave en la reconstrucción del cristianismo primitivo de F. C. Baur. Otros, sin embargo, se han sentido embarazados ante la crudeza de la polémica y la falta de matices respecto al legado judío. En la antigüedad Ga pudo haber contribuido a la situación que 2P 3,15-16

1 Pablo se refiere siempre aqui a la ley de Moises, pero cf pp 616 y 750 752

2 J L Martyn, «Galatians», en TBOB 2, 283, añade que Marcion endurecio la antinomia apocaliptica convirtiendola en ontologica Cf su «Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians», en NTS, 31 (1985), 410 424

quiso describir diplomáticamente: «Nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida... en todas sus cartas; en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten para su destrucción». Una cosa es cierta: nadie puede tachar al Pablo de *Gálatas* de hacer tediosa la teología.

Tras el *Trasfondo* y el *Análisis general*, dedicaremos otras secciones a las *Consecuencias de la Carta a los gálatas en la vida de Pablo, A quiénes y en dónde, la «fe de Cristo», Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I. EL TRASFONDO

En los años anteriores al 55 Pablo había proclamado el evangelio (quizá por dos veces[3]) a los paganos que ahora formaban la iglesia de Galacia (dejaremos para luego su identificación precisa). Aunque la estancia del Apóstol entre ellos se produjo, o se vio afectada, por una «debilidad de la carne» (4,13)[4], las gálatas se comportaron más que amablemente con él durante su período de aflicción y lo trataron como un ángel de Dios. Al parecer lo vieron haciendo milagros entre ellos (3,5). Estos recuerdos agudizan el ultraje consistente en que en esos momentos (4,16) los gálatas lo consideran un enemigo que de algún modo los había engañado al predicarles a Cristo. ¿Cómo se había producido esta situación?

Después de que Pablo abandonara Galacia, cristianos de origen judío (6,13) habían llegado allí, probablemente desde Jerusalén[5], predicando otro evangelio (1,7), es decir, una idea diferente a la de Pablo

3. En 4,13 describe cómo predicaba el evangelio allí «al principio».

4 La seguridad de que los gálatas se habrían arrancado los ojos y se los habrían dado (4,15) y la referencia a lo escrito por él «con letras grandes» (6,11) han dado pie a la sugerencia de que el Apóstol tenía una molestia ocular que le incapacitaba para la visión

5 Cf la *Cuestión* 1. Las dudas sobre el evangelio de Pablo junto con la insistencia en la circuncision son semejantes a la perspectiva del grupo que cuestionaba igualmente su evangelio en Jerusalén hacia el 49 (Ga 2,1-5, Hch 15,1) Nótese que posteriormente «ciertos hombres de Santiago [de Jerusalén]» a los que Pablo llama «adeptos de la circuncisión» (2,12) no se sintieron cohibidos por el éxito de su adversario en el concilio de Jerusalén, sino que fueron tras sus pasos a Antioquía y provocaron desórdenes Aunque los misioneros atacados en Ga podían sostener que tenían el apoyo de las autoridades de Jerusalén (puesto que los «hombres de Santiago» y Pedro se habían mostrado de acuerdo con las leyes dietéticas judías [Ga 2,11-14]), su insistencia en la circuncisión iba más allá, sin duda, de los puntos de vista de Santiago, Pedro y Juan, tal como se expresan en Hch 15,1-29 y Ga 2,1-10

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA 54-55, escrita en Éfeso, es más verosímil esta datación que el 57 y en Macedonia (cronología tradicional, cf la tabla 6 del Cap. 16 para la cronología revisionista).

DESTINATARIOS Las iglesias en torno a Ancira (actual Ankara) en el territorio de los gálatas, es decir, la sección centro-septentrional de la provincia de Galacia en Asia Menor (evangelizada en el 50 y el 54) o, con menos probabilidad, las iglesias de Antioquía, Listra y Derbe, zona sur de esta provincia (evangelizada en el 47 48 y el 50)

AUTENTICIDAD, UNIDAD E INTEGRIDAD No se discuten seriamente.

DIVISIÓN FORMAL

A. Fórmula introductoria 1,1-5
B Acción de gracias no hay
C Cuerpo de la carta 1,6-6,10
D. Fórmula conclusiva 6,11 18

DIVISIÓN DE ACUERDO CON FL CONTENIDO (y análisis retórico)

1,1-10	Introducción
1,1-5	Fórmula introductoria (ya en tono de defensa con la descripción del apostolado de Pablo y de lo que Cristo ha hecho)
1,6-10	Exordio o introducción (admiración en vez de la acción de gracias) que describe el tema, los adversarios y la seriedad del asunto (por medio de anatemas)
1,11 2,14	Pablo describe su trayectoria de misionero para defender su tesis sobre el evangelio propuesta en 1,11-12
2,15-21	Debate con los oponentes contraste de su evangelio con el de ellos justificados por la fe en Cristo, no por la observancia de la Ley; los cristianos viven por la fe
3,1-4,31	Pruebas de la justificación por la fe y no por la Ley seis argumentos tomados de la experiencia pasada de los gálatas y de la Escritura, particularmente centrados en Abrahán.
5,1-6,10	Exhortación ética (parenesis) para que los gálatas conserven su libertad y caminen de acuerdo con el Espíritu
6,11-18	Conclusión postscripto autentificador escrito por la propia mano de Pablo (como distinto de la letra del escriba que tomó la carta al dictado), recapitulación de actitudes respecto a la circuncisión; bendición.

de lo que Dios había hecho en Cristo. (¿Habían ido a Galacia porque Pablo había estado allí, o era simplemente una etapa de su ruta evangelizadora que les puso en contacto accidentalmente con la pasada obra del Apóstol?) El «evangelio» de los adversarios ha de reconstruirse a partir de la refutación hostil, como la imagen inversa de un espejo[6],

6. Para los criterios, cf. J. M. G Barclay, JSNT, 31 (1987), 73-93; también Martyn, *Galatians* (AB).

que de ella hace Pablo. Este proceso está marcado por la inseguridad y se orienta a generar una idea antipática de una predicación misionera juzgada rápidamente por la mayoría de los gálatas como más persuasiva que la oída de labios del Apóstol.

En la historia cristiana posterior el sentido de la sacralidad del NT como Escritura y el respeto por Pablo como el gran apóstol han llevado naturalmente a los cristianos al convencimiento de que el evangelio de éste era fiel a Cristo mientras que el de sus adversarios no lo era. Sin embargo, puesto que no hay razones convincentes para creer que los «otros misioneros», como podemos denominarlos, eran estúpidos o deshonestos, intentaré mostrar cómo su evangelio, en cuanto podemos reconstruirlo, sonaba a algo plausible. Pablo y los otros misioneros estaban de acuerdo en proclamar lo que Dios había realizado por medio de Jesús, el mesías, para la justificación del ser humano, y en aceptar que el don del Espíritu era tanto para los judíos como para los paganos. Pero ¿cómo habrían de recibir éstos el don de Dios en Jesús? Según la predicación de Pablo, Dios ofrecía la justificación a través de la «fe de/en Cristo» (cf. la sección correspondiente, *infra*). Según los otros misioneros, la fe en Cristo desempeñaba una función, pero la justificación no era completa sin el cumplimiento de las obras de la Ley, una idea que conservaba para los paganos todo el gran legado del judaísmo con sus enseñanzas éticas[7]. Un factor clave en esta predicación sobre el valor de las obras era la insistencia en la circuncisión y en la observancia de las fiestas religiosas del calendario (4,10). Como explicaban los otros misioneros, el único Dios verdadero había bendecido a todas las naciones del mundo en Abrahán, quien tuvo fe (Gn 15,6). Luego, como parte de la Alianza, Dios había dado también al mismo Abrahán el mandamiento de la circuncisión (Gn 17,10) y el calendario celeste. Los judíos son descendientes de Abrahán a través de Sara (la esposa libre), han mantenido la alianza de la circuncisión (Gn 17,14) y han observado la ley otorgada a Moisés por medio de los ángeles (Ga 3,19); los paganos son descendientes de Abrahán por Agar (la esposa esclava). Gracias a estos misioneros la obra de Jesús, el mesías, se extendía ahora a los paganos, quienes podían ser incluidos plenamente en la alianza si se circuncidaban a imitación de Abrahán y observaban las

7 Si esto parece extraño, recuérdese que el Jesús de Mt 5,17 18 dice que no ha venido a abolir la Ley, sino a cumplirla, y que ni siquiera pasará el ápice más pequeño de una letra de la Ley Estas líneas de la tradición sobre Jesús, similares a las que vemos en Mt, son las que alimentaban probablemente la cristología y el vocabulario de los otros misioneros Ciertamente, Betz y otros ven en Mt 5,19 una condenación de Pablo como alguien que enseña a otros una laxitud en la observancia de los mandamientos

obras de la Ley (Borgen mantiene que sin la circuncisión los paganos creyentes en Cristo eran prosélitos y que la circuncisión se requería si deseaban integrarse en el pueblo de la alianza de Dios)

Ahora bien, ¿no había llevado ya Pablo el evangelio a los gentiles de Galacia ahora creyentes? ¡No! Para conseguir conversos más rápidamente, Pablo había predicado un evangelio truncado, sin decir que la participación en la alianza de Abrahán dependía de la circuncisión. Pablo les había dejado sin la guía de la Ley, en poder de la «mala inclinación»[8] y de los deseos de la carne, por eso el pecado aún rampaba entre ellos Este mensaje era persuasivo especialmente si los misioneros señalaban que Pablo, un recién llegado al evangelio, no había conocido a Jesús como los apóstoles de verdad Despues de todo, Jesús, que había sido circuncidado, no había eximido a nadie de la circuncisión, y los apóstoles de verdad en Jerusalén observaban las fiestas y las leyes dietéticas ¿Cómo podía Pablo responder a estos misioneros y volverse a ganar a los gálatas para que reconocieran que el había predicado la verdad? Al analizar ahora la carta que escribió debemos tener en cuenta que la controversia con esos otros misioneros conforma su expresión y fraseología. Demasiado a menudo la «teología» paulina de la justificación, la fe y la libertad se extrae de Ga sin reconocer su factura apologética[9].

II ANALISIS GENERAL DEL MENSAJE

En la FORMULA INTRODUCTORIA (1,1-5), al contrario que en 1Ts, Pablo se designa a sí mismo como apóstol, un estatus que procede no de los seres humanos, sino de Jesucristo (1,1, y de Dios 1,15)[10] De las siete

8 Cf J Marcus, IBS, 8 (1986), 8 21

9 Hong, *Law*, nos ayuda al recordarnos que debemos prestar atencion a la fraseologia de Pablo en las diferentes cartas antes de generalizar La discusion entre Dunn y Raisanen es tambien pertinente Dunn defiende que Pablo no ataca a la Ley como tal, sino solo desde una cierta perspectiva, Raisanen postula un corte mas radical entre Pablo y el judaismo Aunque el Apostol y los misioneros judeocristianos estan pensando en la ley de Moises, es interesante preguntarse que entendian los galatas a partir de su propia experiencia cuando oian el vocablo ley» en la discusion Cf M Winger, *By What Law?* (SBLDS 128), Scholars, Atlanta, 1992

10 Esto puede ser en parte una autodefensa teniendo en cuenta a los misioneros hostiles mencionados en la carta Sin embargo, el fin principal no es defender su apostolado, sino la autenticidad del evangelio por el proclamado a los galatas (Cf B C Lategan, NTS, 34 [1988], 411 430) Las ‹columnas› de Jerusalen habian reconocido su apostolado (2,8), y es esa autoridad la empleada por el Apostol para defender su evangelio en su interpretacion de la Escritura en los caps 3 4

cartas genuinas de Pablo —si dejamos de lado a Rm, enviada a una comunidad no evangelizada por él— Ga es la única de las seis restantes en la que Pablo no nombra un corremitente[11]. El Apóstol dirige la carta a «las iglesias de Galacia» es decir, a un grupo de comunidades de la región gálata o de la provincia de Galacia (cf. la sección correspondiente, *infra*). Pablo es el objetivo del ataque en Galacia y ofrece por ello una respuesta personal..., marcada por la ira, lo que no da lugar para una acción de gracias.

El CUERPO DE LA CARTA se abre con una especie de *exordio o introducción (1,6-10)* que con un tono mordaz de extrañeza y desaliento[12] presenta rápidamente el tema, los adversarios y la seriedad del asunto: no hay otro evangelio que el proclamado por Pablo cuando llamó a los gálatas en la gracia de Cristo; sean anatema los que predican uno diferente[13]. Luego, utilizando el esquema retórico de la defensa forense, escribe Pablo en forma de carta una *apología (1,11-2,21)*, polémica en el tono pero que utiliza una secuencia de artificios retóricos[14]. En el contexto implícito de un proceso judicial hay que imaginarse como acusadores a los misioneros que han llegado a Galacia; Pablo es el demandado y el defensor, y los gálatas son los jueces. Para apreciar los argumentos del Apóstol hay que tener siempre en cuenta las afirmaciones de los acusadores reconstruidas en el *Trasfondo*. La tesis principal de Pablo es que el evangelio por él proclamado le ha llegado por revelación divina y no a través de seres humanos (1,11-12). Como muestra

11 Si menciona a «todos los hermanos que estan conmigo» (1,2), si la escribió en Éfeso, Timoteo estaba probablemente con el

12 En unas clases inéditas de un seminario sobre Ga, N A Dahl señala que en las antiguas cartas de tono irónico una expresion de extrañeza, tal como se encuentra en Ga 1,6, podía ocupar el lugar de la acción de gracias

13 Véase también el anatema de 3,10 y K A Morland, *The Rhetoric of Curse in Galatians*, Scholars, Atlanta, 1995.

14 Betz, *Galatians*, 14-25, explica los elementos de la retórica judicial o forense con paralelos de Platón, Demóstenes y Cicerón Las explicaciones de Betz estan en la base de las que presentan Fitzmyer, Puskas y otros, cf tambien J D Hester, JBL, 103 (1984), 223 233, T. W. Martin, JBL, 115 (1995), 437 461 R G Hall, JBL, 106 (1987), 277-287, J Smit, NTS, 35 (1989), 1-26, y Matera, *Galatians*, 11-13, han detectado también en Ga otro tipo de retorica, la deliberativa o epidictica, que supone un intento de persuadir a los galatas para que no acepten el evangelio de la circuncisión de los otros misioneros Boers, *Justification*, ofrece una aproximacion semiótica a Ga, y L. L Belleville, JSNT, 26 (1986), 53-78, presenta un análisis estructural de Ga 3,21 4,11 Es cuestionable que algunos de los refinados análisis estructurales y retoricos contribuyan grandemente a nuestra comprensión del mensaje de Pablo. R G Hall, NTS, 42 (1996), 434-453, afirma que la retorica de la apocalíptica judia es más pertinente para entender Ga que la grecorromana

paradigmática[15] de ello, Pablo relata la historia de su conversión y actividad misionera tocando puntos claves, por ejemplo la revelación y mandato divinos iniciales; la no dependencia de los apóstoles de Jerusalén; las dudas sobre su labor por parte del partido que insistía en la circuncisión para los gentiles; el acuerdo alcanzado entre él y las autoridades de Jerusalén que rechazaba tales dudas, y el reconocimiento de que a él se le había confiado el evangelio y el apostolado de los incircuncisos (1,13-2,10).

Al describir a los del partido de la circuncisión, que habían llegado tras él a Antioquía desde Jerusalén afirmando ser representantes de Santiago, Pablo sugiere que eran los progenitores de los que habían ido a Galacia (¿desde Jerusalén?). Por ello el Apóstol mezcla su defensa del evangelio en Antioquía contra los anteriores adversarios con un tipo de diálogo con los misioneros judeocristianos en Galacia (2,11-14 con 2,15-21). Utilizando una paráfrasis: «Por nacimiento somos las dos partes judíos y por ello conocemos la Ley; ahora bien, sabemos también que nadie puede ser justificado por las obras de la Ley; a decir verdad, al buscar a Cristo nosotros los judíos hemos encontrado que somos pecadores. Por ello he muerto para la Ley y he sido justificado por la fe de/en Cristo, quien se entregó a sí mismo por mí y ahora vive en mí»[16].

Pablo acumula luego *seis argumentos de experiencia y de la Escritura para convencer a los insensatos gálatas de que han sido embrujados*[17] *con su propio consentimiento (3,1-4,31)*, argumentos que voy a ofrecer simplificados. *Primero (3,1-5)*: Cuando él proclamó a Cristo crucificado, los gálatas recibieron el Espíritu sin haber observado antes las obras de la Ley. Así pues, ¿cómo van a declararse necesarias tales obras? *Segundo (3,6-14)*: Contra la insistencia de los misioneros en la circuncisión de Abrahán (Gn 17,10.14), Pablo puede citar la promesa de Dios de que en Abrahán todas las naciones serán bendecidas (Gn 12,3) —una promesa independiente de la circuncisión—, de modo que

15. B. R Gaventa, NovT, 28 (1986), 309-326 ¿Estaba motivado en parte el relato paulino de su «conversión» divinamente inspirada por el ataque de los misioneros a su inconsistencia, a saber, otrora un convencido abogado del fariseísmo estricto (que incluía obviamente la circuncisión), ahora un defensor de su dispensa (cf 5,11)? En las pp. 400 401, 409-414 y 431 ofrecemos una exposición de la vida pasada de Pablo comparando Ga y Hch. Una diferencia importante al hablar del concilio de Jerusalén es que Hch 15 introduce el tema de los alimentos ritualmente impuros que no aparece hasta más tarde según Ga 2,11-14, cf P J Achtemeier, CBQ, 48 (1986), 1-26

16 Acerca de la pregunta retórica sobre Cristo como agente del pecado en 2,17, cf. M L. Soards en Marcus, *Apocalyptic*, 237-254

17 J H Neyrey, CBQ, 50 (1988), 72-100, estudia la acusación formal de brujería en este pasaje

al conceder el Espíritu a los paganos incircuncisos por medio de la fe, Dios está cumpliendo su promesa a Abrahán, personaje al que le fue computada su fe como justicia (Gn 15,6)[18]. *Tercero (3,15-25)*: Un testamento ya ratificado no puede ser anulado por un añadido posterior. La Ley vino 430 años después de las promesas a Abrahán; ¿cómo los herederos de tales promesas pueden depender de la observancia de la Ley? La Ley fue sólo un guardián temporal hasta la venida de Cristo. *Cuarto (3,26-4,11)*: Los gálatas, que eran esclavos de los espíritus elementales del universo, han experimentado a través de la redención del Hijo de Dios y de la adopción divina la libertad de los «hijos» de Dios; ¿por qué desean convertirse de nuevo en esclavos, esta vez de las exigencias de la Ley? *Quinto (4,12-20)*: Los gálatas trataron a Pablo extremadamente bien, como a un ángel; ¿cómo puede haberse convertido en su enemigo, tal como quieren hacer de él los otros misioneros? *Sexto (4,21-31)*: esos misioneros apelan a Abrahán, Agar y Sara, pero deducen de ello una lección equivocada[19]. Agar, la esposa esclava, no representa la descendencia de los gentiles, sino la Jerusalén presente, terrenal, y la alianza esclavizante dada en el monte Sinaí; Sara, la esposa libre, representa la Jerusalén celeste y la alianza de la promesa de Dios a Abrahán; es la madre de todos los que han sido hechos libres en Cristo.

Después de estos argumentos, Pablo concluye el cuerpo de la carta con una *exhortación apasionada* (5,1-10) contra los misioneros y con un aviso de que la Ley no ayudará a los gálatas contra las obras de la carne (a las que contrasta con las del Espíritu en 5,19-26)[20]. Una afirmación magnífica en 5,6 —«En Cristo Jesús nada valen la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que opera por el amor»— deja claro que Pa-

18 J. D. G. Dunn, NTS, 31 (1985), 523-542, diagnostica las «obras de la Ley» en 3,10 como circuncisión y leyes dietéticas, que resumen la función de la Ley como marca fronteriza que distingue al pueblo judío

19 Martyn, *Galatians*, TBOB, 277-278, utiliza dos tablas para ofrecer un contraste fascinante entre las dos exégesis de la historia de Abrahán Cf también «The Covenants of Hagar and Sarah», en J T Carroll *et al* (eds), *Faith and History* (Hom. a P W Meyer), Scholars, Atlanta, 1990, 160-190 Martyn nos recuerda que la interpretación polémica de Pablo está dirigida contra la imposición de la Ley a los paganos, y que este hecho se malinterpreta peligrosamente cuando se entiende como una denigración del judaísmo, como si fuera una religión que hace esclavos a su gente, mientras que el cristianismo hace libres a los suyos Que la exegesis es alegórica y orientada hacia la experiencia de los gálatas S E Fowl, JSNT, 55 (1994), 77-95, Hays, *Echoes*

20 Muy poco usual es la tesis de J C O'Neill, ETL, 71 (1995), 107-120, según la cual «espíritu», al igual que «carne», se refiere a una parte del ser humano, no al Espíritu Santo, y que 5,13-6,10 era originalmente una colección judía de aforismos morales incorporada posteriormente a la carta de Pablo

blo no considera mala la circuncisión, sino más bien algo que no tiene poder para causar la justificación de los gentiles. Esta sentencia sugiere también que Pablo piensa la fe —que acepta la eficacia de lo que Cristo ha hecho— como algo que debe encontrar su expresión en un amor manifestado en la vida del creyente. (El Apóstol ve a Dios operando tanto en la fe como en el amor, dos virtudes que no son simples reacciones humanas.) *Los misioneros podían hablar de la «ley de Cristo»*; ésta, sin embargo, no es la ley del Sinaí, sino la obligación de ayudarse a llevar mutuamente las cargas (6,2).

Pablo manda parar al copista en este momento y escribe la *Conclusión (6,11-18)* contra la circuncisión con su propia mano y con letras grandes, de modo que a los gálatas no pueda escapárseles el argumento. Los misioneros alababan la superioridad de Israel, pero Pablo proclama «al Israel de Dios», en el cual estar o no circuncidado no establece diferencia alguna. Respecto a los ataques de los misioneros contra él escribe: «Por lo demás que nadie me moleste, pues llevo en mi cuerpo las señales del Señor Jesús». ¡Lo que Pablo ha sufrido como apóstol es más importante que las señales de la circuncisión!

III LAS CONSECUENCIAS DE *GALATAS* EN LA VIDA DEL APOSTOL

Sólo podemos conjeturar lo que ocurrió después que se leyera esta carta en las iglesias de Galacia. Algunos debieron ofenderse por ese lenguaje intemperante que los llamaba insensatos (3,1). ¿Era apropiado para un apóstol cristiano incidir en una crudeza barriobajera al desear que en esa circuncisión defendida por los otros misioneros el cuchillo cortara y mutilara el órgano masculino (5,12)? ¿Qué títulos poseía Pablo para desacreditar a las «llamadas columnas de la Iglesia», miembros de los Doce, que habían caminado con Jesús, y a ese personaje honrado como «el hermano del Señor» (2,9)? ¿No era esta polémica un signo de la debilidad de su posición? Otros, por el contrario, que se habían apartado de Pablo, al recordar a aquel que les había llevado a Cristo y cayendo en la cuenta de que debajo de la superficie polémica de la carta había una preocupación tierna por ellos (4,19), pudieron haber sido conducidos a reexaminar si se habían comportado rectamente al prestar oídos a los nuevos misioneros. Y, en último término, ¿ganó la batalla esta carta ante la mayoría? Después de todo..., ha llegado hasta nosotros, y 1Co 16,1 (¿escrita posteriormente?) nos dice que Pablo planeaba hacer una colecta de dinero en las iglesias de Galacia, presumiblemente con la esperanza de tener éxito.

Sea de ello lo que fuere, seguramente ciertos elementos de la carta causaron daño a Pablo, pues éste se había expresado con intemperancia. (¿Fue el escriba lo suficientemente osado como para preguntar a Pablo si deseaba realmente expresarse en 5,12 como de hecho lo hizo?) Los misioneros que creían honestamente estar sirviendo a Cristo al advertir a los gentiles de la necesidad de la circuncisión no olvidarían seguramente los ataques personales de Pablo, entre los que se incluía uno sobre su integridad y sus motivos (6,12-13)[21]. Si Flp (3,2ss) fue escrita poco tiempo después de Ga, podemos ver en ella el continuo intento de esos otros misioneros por corregir la deficiente evangelización de Pablo. Las observaciones de éste sobre las así llamadas columnas de la iglesia jerusalemita, su polémica contra Pedro por no mantenerse en el recto camino de la verdad del evangelio (Ga 2,4), e incluso su manifestación poco matizada de que la alianza del Sinaí producía el esclavizamiento (4,24-25) llegaron probablemente hasta las autoridades cristianas de Jerusalén, siempre bien dispuestas respecto al legado judío. No hay que extrañarse de que los planes posteriores de Pablo de volver a Jerusalén con la colecta le hicieran dudar de su aceptación (Rm 15,22-32; cf. también pp. 721 y 733). En el siglo II las vigorosas frases de Ga en contra de la Ley habrían de servir a la tesis de Marción de que el AT debía ser rechazado como obra de un dios inferior (demiurgo)..., una tesis de la que Pablo habría abominado con toda seguridad.

IV ¿A QUIÉNES Y DESDE DONDE?

Estas dos cuestiones están relacionadas entre sí. En esta carta, dirigida a las «iglesias de Galacia» (1,2) y a los «gálatas» (3,1), Pablo menciona que su primera predicación del evangelio en esa región se debió a un padecimiento corporal (que al parecer interrumpió inesperadamente su viaje) y que allí había sido bien recibido y tratado (4,13-15). ¿Dónde vivían los destinatarios de *Gálatas*? Si el conciliábulo de Jerusalén descrito en Ga 2,1-10 es el mismo que la reunión mantenida en esa misma ciudad posterior al «primer viaje misionero» descrito en Hch 15 —como la mayoría de los investigadores piensan—, la carta fue escrita después del 50 (cronología tradicional). Mientras escribía esta

21. Pablo los acusa de promover la circuncisión para evitarse la persecución, presumiblemente por judíos no cristianos, quienes por este hecho no los tratarían como renegados. O quizás por parte de las autoridades paganas que habrían de considerar como judíos a los conversos circuncisos, con lo que éstos serían protegidos por la política imperial, en vez de ser considerados miembros de una «superstición» ilícita.

misiva airada, Pablo manifestaba el deseo (obviamente no realizado) de estar al lado de los gálatas (4,20). ¿Es esta frase una mera expresión retórica de su preocupación por ellos? ¿O significa que de algún modo no le es posible viajar hasta ellos? ¿Porque está demasiado lejos? ¿Porque se encuentra en prisión? O ¿porque está demasiado comprometido con otra situación eclesial, por ejemplo las negociaciones con los de Corinto? ¿Nos ayuda alguna de estas sugerencias a concretar cuándo escribió esta carta Pablo? Consideremos con más detalles estas cuestiones imbricadas entre sí.

Los *gálatas* eran indoeuropeos, relacionados con los celtas y los galos, que habían invadido Asia Menor hacia el 279 a.C. Unos cincuenta años después, tras haber sido derrotados por el reino de Pérgamo, su territorio había quedado restringido a la sección central, montañosa, en torno a Ancira (la actual Ankara). Roma los utilizó como aliados en diversas guerras. Cuando el último rey gálata murió en el 25 a.C., esta región fue incorporada a la amplia «provincia romana de Galacia», que se extendía por el sur hasta el Mediterráneo e incluía a Pisidia, Antioquía, Iconio, Listra y Derbe[22]. ¿Habitaban los destinatarios cristianos de la carta la parte meridional de la provincia de Galacia (teoría del sur de Galacia)? ¿O esos gálatas eran los de la zona norte de esa región (teoría del norte de Galacia)? Esta cuestión, muy discutida entre los estudiosos durante los últimos 250 años, *no es realmente importante para el significado de la carta*, por lo que sólo la trataremos brevemente. Aunque mucho de la reflexión sobre el tema se basa en una comparación entre Ga y Hch, los lectores deben recordar que la información de los Hechos puede estar un poco embarullada, que es seguramente incompleta, y que no señala todos los viajes de Pablo.

TEORIA DEL SUR DE GALACIA (propuesta en los dos últimos siglos y defendida por estudioso tales como W. M. Ramsay y F. F. Bruce). Hay claros testimonios en los Hechos de que Pablo había evangelizado la parte sur de la provincia de Galacia, especialmente Antioquía, Iconio, Listra y Derbe (durante el «primer viaje misionero» en el 46-49, y brevemente después durante el «segundo», en el 50). Estos testimonios, sin embargo, dejan poco espacio para la enfermedad de Pablo, ocasión de su primera visita a la zona. Los Hechos, además, nunca se refieren claramente a esa región meridional como «Galacia». Ciertamente, esta obra sitúa esas ciudades del sur en sus distritos, no en la provincia: a Antioquía en Pisidia (13,14); a Listra y Derbe, en Licaonia (14,6). Los

22. Para lo que es conocido acerca de la Galacia romana entre el 25 a C y el 114 d C, cf. los artículos de R K Sherk y S Mitchell en ANRW VII/2, 954-1081

Hechos especifican que la misión paulina en esa zona meridional llegó a judíos y a gentiles, pero no hay indicación en Ga de que algunos de los destinatarios fueran judíos conversos. Los argumentos en pro de la teoría del sur hacen referencia a la costumbre de Pablo de emplear usualmente (aunque no siempre) los nombres de las provincias romanas (p. ej. Macedonia y Acaya), y a una referencia a Bernabé en Ga 2,1 como si éste fuera conocido por los destinatarios (se hallaba con Pablo durante el «primer viaje misionero», pero no luego). Ahora bien, el nombre de Bernabé ¿era sólo conocido por aquellos cristianos a los que había evangelizado personalmente? ¿No lo habría hecho más ampliamente conocido su presencia en el famoso concilio de Jerusalén?

TEORIA DEL NORTE DE GALACIA (la hipótesis antigua y aun hoy la mayoritaria). Mientras que el término «Galacia» puede ser ambiguo, la apelación «gálatas» en 3,1 lo es mucho menos. Ésta es más apropiada para el pueblo étnicamente de esa estirpe que para la población de las ciudades helenizadas del sur. Y ¿cuándo pudo haber ido Pablo a esa región de los gálatas genuinos? Durante el «segundo viaje misionero», después de que el Apóstol hubiera vuelto a visitar el sur de la provincia (hacia el 50), los Hechos (16,6-7) nos dicen lo siguiente: «Atravesada Frigia y el país de Galacia, el Espíritu Santo les prohibió (a Pablo, Silas y Timoteo) predicar en (la provincia de) Asia. Llegaron a Misia e intentaron ir a Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo permitió». ¿Pretenden decir los Hechos que Pablo y sus compañeros viajaron hacia el oeste, a través de la región frigia de la provincia de Galacia (por tanto, no hacia el norte de Galacia), o bien que se dirigieron al norte a través de Frigia hasta el territorio gálata septentrional? Lo primero parecería más lógico geográficamente; pero si se acepta la última interpretación, el misterioso comentario de «verse impedidos por el Espíritu Santo», puede relacionarse con aquello de que Pablo estuvo enfermo en Galacia (Ga 4,13), impedido así en su empresa misionera. Sea cual fuere el significado de «Frigia y la región gálata» de los Hechos, Pablo convirtió allí a algunos, pues de acuerdo con 18,23, al principio del «tercer viaje misionero» (54), Pablo viajó de lugar en lugar a través de la región gálata y de Frigia, «fortaleciendo a todos los discípulos de la zona», es decir, por deducción, a los discípulos convertidos en el viaje anterior[23]. (El cambio de orden de los dos nombres geográficos nos

23. Teóricamente Pablo pudo haber dirigido Ga a esos discípulos antes de volver del «tercer viaje misionero», pero los Hechos no muestran conocimiento alguno de que hubiera habido hostilidad hacia Pablo entre las dos visitas a Galacia. Sobre la ruta de este viaje, cf. Cap 27, n 3.

muestra cuán difícil es conseguir datos precisos de los Hechos, cuyo autor quizá no supiera exactamente por dónde fue Pablo.) Aunque no es fácil emitir un juicio, en conjunto los argumentos que sustentan la teoría del norte parecen más persuasivos.

FECHA. Según la teoría del sur de Galacia, Pablo pudo haber escrito esta carta en cualquier momento después de haber visitado por segunda vez las ciudades meridionales en el 50 («segundo viaje misionero»)[24]. ¿Qué fecha sugiere la teoría del norte de Galacia, más comúnmente aceptada? Hay dos propuestas: 1) Después de pasar por la región de los gálatas (genuinos) y de Frigia por segunda vez, Pablo llegó a Éfeso (Hch 19,1), en donde permaneció durante tres años (54-56). Allí pudo haber alcanzado la noticia de que habían ido a Galacia otros misioneros y que «rápidamente» se habían ganado a los gálatas para otro evangelio. Estas nuevas le incitaron a componer la airada Carta a los gálatas en el 54 o 55[25]. Si la misiva tuvo éxito (o, al menos, si Pablo esperaba que lo tuviera), un indicio de que las cosas iban mejor puede ser el plan de Pablo en 1Co 16,1 —cuando está a punto de abandonar Éfeso en el 57— de que las iglesias de Galacia contri-buyeran a su colecta para Jerusalén. 2) Algunos estudiosos, que ven imposible una mejoría en las relaciones después de una carta como Ga, argumentan que el plan de 1Co 16,1 había sido formulado antes de que Pablo supiese lo ocurrido con sus conversos en Galacia. Fue informado de ello cuando abandonaba Éfeso, o justamente después; y dejando aparte el plan de una colecta en Galacia[26], escribió la carta desde Macedonia a finales del 57 (entre 2Co y Rm) como una

24. Algunos afirman incluso que Ga se escribió hacia el 48 en Antioquía, después del «primer viaje misionero» basándose en que Ga 2,1 no describe la visita a Jerusalén recogida en Hch 15, sino una anterior, la del hambre, de Hch 11,30,12,25 Sin embargo, los Hechos ofrecen pocos detalles sobre esta visita a proposito de la hambruna, y quizá tenga de ella un recuerdo muy confuso Es muy improbable que Pablo estuviera en Galacia antes del concilio de Jerusalén de Ga 2,1, de lo contrario habría mencionado esta region junto con Siria y Cilicia en 1,21. Ademas, Ga 2,11-14 sugiere que esta carta fue escrita después de que el Apostol rompiera con la comunidad antioquena

25. Puede que Ga sea la primera de las cartas paulinas escritas en Éfeso «Rapidamente», si no es pura retórica, no cuadra bien con una datacion tres o cuatro años posterior, cuando Pablo estaba en Macedonia o Corinto Éfeso esta a unos 475 km desde Ancira, y por tanto más cercana a los gálatas genuinos que Macedonia o Corinto

26 Se ha señalado que en Rm 15,26, escrita al final de esta colecta, Pablo menciona un dinero recogido sólo en Acaya y Macedonia Como se dirigia a los romanos, sin embargo, Pablo pudo haber tenido una razón diferente para no mencionar a los galatas, a saber, ciertas noticias sobre lo escrito en esa carta habían suscitado hostilidad en Jerusalén y temía que tal información hubiera llegado hasta los cristianos de Roma.

reprobación. La cercanía de Ga a Rm (escrita en Corinto en el 58) se presenta también como un argumento para esta fecha tardía. Pero la datación hacia mitad de los 50 tiene más seguidores, y yo la juzgo más probable; ahora bien, los textos dejan la cuestión abierta.

V LA ‹FE [*PISTIS*] DE CRISTO› (2,16, ETC)

Ha habido una discusión importante centrada en qué pretende decir Pablo cuando habla de «ser justificado», o de la «justificación» (cf la sección correspondiente en el Cap 24) no por las obras de la Ley, sino por/gracias a la *fe de* (Jesús) *Cristo* (2,16, 3,22, también Rm 3,22 26, Flp 3,9). La construcción «por/gracias a la fe de Cristo» (*ek/dia písteos Christoû*) puede entenderse como genitivo objetivo, es decir, la fe de los cristianos en Cristo, o como genitivo subjetivo, es decir, la fe poseída o manifestada por Cristo[27] El debate afecta también a la expresión más simple y común «por la fe» (*ek písteos*)[28]. Ambas interpretaciones requieren un comentario.

Fe *en* Cristo es la interpretación más común y puede sustentarse en Ga 3,26, que usa la preposición «en». En esta exégesis, sin embargo, aunque la fe en lo que Dios ha hecho en Cristo, en especial por medio de su muerte y resurrección, puede verse como una respuesta que opera la justificación, es necesario poner de relieve que Dios genera también tal respuesta —una gracia divina otorgada para creer—, que responde a la gracia divina manifestada en Cristo La fe *de* Cristo se entiende a veces como la fidelidad de éste al plan de Dios, que opera la justificación Otros ven esta interpretación un tanto débil y prefieren pensar en la fe manifestada por Cristo que camina hacia la crucifixión sin ayuda divina visible, imagen que puede encontrar apoyo en las narraciones de la pasión de Marcos y Mateo, y en Hb 5,8 Martyn sostiene que Ga 2,20-21 muestra que la fe de Cristo es la muerte fiel de éste. Finalmente otros combinan las dos interpretaciones y sugieren que la fe de Cristo manifestada en su muerte se concede a sus seguidores por medio de la fe en Aquél[29]. Hacerse una idea general de la discusión entre los estudiosos[30] sobre este tema y preguntarse qué significa todo

27 El griego no trae artículo entre la preposición y *písteos* en referencia a Cristo En castellano, ya sea el genitivo objetivo o subjetivo, el artículo es necesario («*La* fe »)

28 Ga 3,7 8 9 11 12 24, también «por medio de (*dia*) la fe» (3,14), «por escuchar con fe» (3,2 5), o simplemente «fe» (1,23, 3,23 25, 5,6 122, 6,10)

29 Cf también A J Hultgren, NovT, 22 (1980), 248-263, B Dodd, JBL, 114 (1995), 470 473

30 Para ‹la fe de›, cf Hay, *Faith*, M D Hooker, NTS, 35 (1989), 321 342, S K Williams, CBQ, 49 (1987), 431 447, D A Campbell, JBL, 113 (1994), 265-285 Para

ca todo esto para entender a Pablo es un ejercicio básico en el estudio de la teología paulina.

VI CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Hay una bibliografía considerable sobre los adversarios de Pablo en Galacia[31], que supone diferentes propuestas para identificarlos. Desde comienzos del siglo XX unos pocos investigadores han defendido que Pablo luchaba simultáneamente contra dos grupos: cristianos judaizantes de Jerusalén, que insistían en que los paganos debían circuncidarse, y libertinos adeptos del Espíritu (tanto judíos como paganos), quienes afirmaban que los creyentes podían satisfacer los deseos de la carne[32]. Este segundo grupo sería el destinatario especial de 5,16-26. Otra propuesta es que los misioneros no provenían del exterior, sino del interior de la comunidad gálata, es decir, judeocristianos que ponían en duda la legitimidad cristiana de los gentiles incircuncisos miembros de la comunidad. Hay otra propuesta (Schmittals, *Paul,* 13-64), que sostiene que los misioneros eran gnósticos. Éstos defendían la circuncisión como un rito místico que conduciría a los gálatas a un estado superior de perfección, con o sin la Ley (6,13). En el juicio de la mayoría estas propuestas introducen innecesarias complicaciones y se saltan lo comúnmente evidente: los adversarios son un *grupo de misioneros judeocristianos que habían llegado a Galacia y exigían la circuncisión de los gentiles convertidos en seguidores de Cristo.*

2) Vimos en las pp. 616, 619-620 que Pablo y los otros misioneros no estaban de acuerdo en la interpretación de la historia de Abrahán/Sara/Agar, según como combinaran los motivos de Gn 12, 15 y 17 (promesa de Dios de que en Abrahán serían bendecidos los gentiles; la fe de Abrahán computada como justicia; la alianza de la circuncisión). Ahora bien, tanto Pablo como aquellos misioneros empleaban un sistema de interpretación del AT totalmente diferente de lo normal en la exégesis moderna, en particular porque tal interpretación, aunque totalmente usual en el judaísmo del momento, era a menudo muy libre e iba más allá del sentido literal según nuestros cánones (cf. Cap. 2, sección IV).

«la fe *en*», cf Fitzmyer, *Romans*, 345-346 (con bibliografía), R A. Harrisville, NovT, 36 (1994), 233-141.

31 Cf Brinsmead, Howard, Jewett, Martyn («Law Observant»), Munck, Russell (útil sumario) y Wilson en la *Bibliografía*

32. Cf J H Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1929.

Dando por supuesta la diferencia entre las exégesis antigua y moderna, merece la pena explorar esta cuestión: ¿qué sería más convincente para los lectores modernos, que se inspiran en el sentido literal del AT, la aplicación de Pablo de la historia de Abrahán a la cuestión de si los paganos creyentes en Cristo han de circuncidarse si desean verse justificados plenamente como hijos de aquél, o la de los otros misioneros?

3) De vez en cuando, y una vez más de acuerdo con los cánones modernos, hay problemas con el uso de Pablo del AT a causa de las lecturas textuales que subyacen a su interpretación. Merece la pena considerar un ejemplo famoso, a saber, la referencia a la fe en Ha 2,3-4, un obscuro pasaje que aparece con notable diversidad en el texto hebreo del AT, en la versión griega (LXX), en los manuscritos del Mar Muerto, en la Carta a los hebreos y en las citas de Pablo en Ga y Rm. *a*) Según el texto hebreo masorético, el profeta —que, en el trasfondo de las conquistas de los neobabilonios (caldeos) hacia el 600 a.C., se queja de la injusticia — recibe el aviso de que va a gozar de una visión, que tendrá lugar sin duda aunque se retrase. En contraste con la persona no justa, arrogante y henchida de orgullo, «el justo vivirá por *su* fe/fidelidad», es decir, presumiblemente por su fidelidad o confianza en el Dios de la alianza. *b*) La traducción de los LXX de Habacuc, aunque habla de una visión, dice: incluso aunque *él* se retrase, espéralo, porque vendrá seguramente; así pues, esta versión entiende el proceso visionario como referido a alguien que va a venir, quizás el rey de los caldeos, como instrumento de Dios. La divinidad se disgustará si el personaje de la visión no cumple, pero «el justo vivirá por *mi* fidelidad», es decir, la fidelidad de Dios a las promesas que ha hecho. *c*) En el comentario de Qumrán sobre Habacuc (1QpHab 7,5-8,3) el Maestro de Justicia explica la visión y la aplica a la comunidad de los que guardan la Ley. Ésta se verá libre de la persecución «a causa de sus acciones y por *su* fidelidad al Maestro de Justicia», es decir, a causa de ser fieles a su interpretación de la Ley. *d*) El autor de Hb 10,37-39 sigue a los LXX con algunos cambios. Al parecer interpreta que el que vendrá en la visión es Jesús, en su segunda venida. «Mi justo vivirá por la fe», es decir, por ser fiel hasta que venga Jesús. *e*) En Ga 3,11 (Rm 1,17) escribe Pablo: «El justo vivirá por (gracias a) la fe» interpretando Ha 2,3-4 en el sentido de que el justo vive por la fe en o por la fidelidad a Jesucristo.

4) El párrafo precedente sugiere que algunos de los argumentos de Pablo para sustentar su posición sobre la fe y la Ley pueden no ser muy convincentes en sí mismos. Aunque él los presenta, nos equivocaríamos si pensáramos que el Apóstol deducía su posición de esos argumentos. Su postura es una expresión del evangelio que le había llegado no por

medio de maestros humanos, sino por una revelación (*apokálypsis*, «desvelamiento») de Jesucristo (1,12)[33]. Esta revelación proporcionó a Pablo una nueva perspectiva por la cual podía ver cómo Dios transformaba el mundo por la crucifixión de Cristo, y en 3,23.25 nos da un ejemplo de cómo cambió su perspectiva. Por ello, aunque moldeó parte de su vocabulario y razonamiento en esta carta a la luz de la propaganda de los otros misioneros, mucho de lo que afirma sobre Cristo, la fe y la libertad podría haber sido dicho incluso aunque esos personajes no hubieran llegado nunca a Galacia. Sintetizar el mensaje *positivo* de Ga, independientemente de la polémica, es muy útil para entender a Pablo. Nótese en particular la famosa afirmación cristológica de 4,4-7.

5) La Carta a los gálatas contrapone la Ley (32 veces) con la libertad (11 veces junto con términos conexos). Uno de los atractivos del mensaje de los otros misioneros pudo haber sido las claras normas éticas contenidas en la Ley. La libertad es atractiva, pero necesita precisión, tal como vemos cuando hablamos de libertad del pecado, libertad de la Ley, libertad de obligaciones y controles, libertad para hacer lo que uno desea, libertad para el amor y el servicio. La libertad puede dejar la puerta abierta al libertinaje, como al parecer había ocurrido en Galacia. Pablo contraataca criticando esa mala interpretación de la libertad (5,13) y amonestando a los que caminan en el Espíritu para que no realicen las «obras de la carne», de las que ofrece una lista (5,17-21). Irónicamente sus propias palabras se han convertido en una especie de ley que guía a los cristianos en esos puntos. ¿Cuál es en la práctica pastoral la interrelación entre la libertad responsable y las normas claras que casi son una ley?

6) En una mentalidad apocalíptica como la de Pablo hay poco tiempo para cambiar las estructuras sociales del mundo. Consecuentemente la famosa negación de las diferencias entre judío y griego, esclavo y libre, hombre o mujer (Ga 3,28) no es primariamente una afirmación de una igualdad social o política. Es una afirmación de igualdad a través de Cristo en el plan divino de la salvación: «Todos sois uno en Cristo Jesús». El mismo Pablo que había proclamado esta idea era capaz de sancionar la desigualdad entre los cristianos· los paganos son una rama de acebuche injertada en el olivo de Israel; los que eran esclavos cuando fueron llamados a Cristo deben permanecer en ese estado; no se debe permitir a las mujeres que hablen en las asambleas litúr-

33 M Winger, JSNT, 53 (1994), 65-86, muestra que el evangelio en sí mismo no es materia de tradición recibida por Pablo como lo son las definiciones de el, que pueden variar (Rm 1,3-4). Cuando proclamaba el evangelio a los gálatas, la comprensión de éstos era un don del poder divino

gicas y deben estar subordinadas al varón (Rm 11,24; 1Co 7,20-21; 14,34). Sin embargo, muchos cristianos perciben un dinamismo evangélico en la afirmación de Pablo que puede o debe incluso ir más allá de esta perspectiva. ¿Cómo puede efectuarse esto teológicamente sin hacer injustificadamente de 3,28 una anticipación del ideal de *égalité* («igualdad») de la Revolución francesa?

7) El canon neotestamentario de Marción era casi exclusivamente paulino: Lucas y diez cartas paulinas (¡comenzando por *Gálatas*!). Generalmente se considera que el rechazo del AT y de todo el legado del judaísmo por parte de este personaje es un derivado extremo del paulinismo. Martyn, TBOB 2, 283, cita una frase memorable de Franz Overbeck: «Pablo sólo tuvo un alumno que lo entendió bien, Marción, pero este alumno lo malinterpretó». Por otro lado, los judeocristianos del siglo II llegaron a odiar a Pablo por haber distorsionado el legado judío y haber impedido el éxito del evangelio entre estas gentes. Releer *Gálatas* para encontrar afirmaciones sobre la Ley que pudieran alimentar el absolutismo de Marción y el antagonismo de los posteriores judeocristianos nos permite ver cómo la Escritura puede leerse en un sentido en el que jamás pensó el autor.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE GÁLATAS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Betz, H. D., Hermeneia, 1979; Bruce, F. F., NIGTC, 1982; Burton, E. D., ICC, 1921; Cole, R. A., TNTC, 1989; Cousar, C. B., IBC, 1982; Dunn, J. D. G., BNTC, 1993, NTT, 1993; Fung, R. Y. K., NICNT, 1988, Guthrie, D., NCBC, 1974; Krentz, E., AugC, 1985; Longenecker, R. N., WBC, 1990, **Martyn, J. L.**, AB, 1997; Matera, F. J., SP, 1992; Osiek, C., NTM, 1980; Schneider, G., NTSR, 1969; Ziesler, J. A., EC, 1992.

BIBLIOGRAFIAS. Vaughan, W. J., RevExp, 69 (4; 1972), 431-436; Wagner, G., EBNT 1996.

Ahern, B. M., *Epístolas a los Gálatas y Romanos,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Baasland, E., «Persecution: A Neglected Feature in the Letter to the Galatians», en ST, 38 (1984), 135-150.

Barclay, J. M. G., *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians,* Clark, Edinburgh, 1988.

Barrett, C. K., *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians,* Westminster, Philadelphia, 1985.

Betz, H. D., «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», en NTS, 21 (1974-1975), 353-373.

Bligh, J., *Galatians,* St. Paul, London, 1969. Muy útil si se prescinde de su intento de encajar la carta en una estructura quiástica.

Boers, H., *The Justification of the Gentiles, Letters to the Galatians and the Romans,* Hendrickson, Peabody, MA, 1994. Exégesis semiótica.

Borgen, P., *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men,* Tapir, Trondheim, 1983.

Brinsmead, B. H., *Galatians-Dialogical Response to Opponents* (SBLDS 65), Scholars, Chico, CA, 1982.

Buckel, J., *Free to Love. Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians* (LTPM 15), Peeters, Leuven, 1993.

Cosgrove, C. H., *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians,* Mercer, Macon, GA, 1988.

Cothenet, R., *La carta a los Gálatas,* CB 34, Verbo Divino, Estella, 1989.

Dunn, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians,* W/K, Louisville, 1990.

Ebeling, G., *The Truth of the Gospel. An Exposition of Galatians,* Fortress, Philadelphia, 1985.

Gaston, L., *Paul and the Torah,* University of British Columbia, Vancouver, 1987.

González Ruiz, J. M.ª, *Epístola de san Pablo a los Galatas,* Fax, Madrid, 1972.

Gordon, T. D., «The Problem at Galatia», en *Interpretation,* 41 (1987), 32-43.

Hansen, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29), JSOT, Sheffield, 1989.

Hays, R. B., «Christology and Ethics in Galatians», en CBQ, 49 (1987), 268-290.

Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3,1-4,11* (SBLDS 56), Scholars, Chico, CA, 1983.

Hong, I.-G., *The Law in Galatians* (JSNTSup 81), JSOT, Sheffield, 1993.

Howard, G. E., *Paul, Crisis in Galatia* (SNTSMS 35), Cambridge University Press, ^{2}1990.

Jewett, R., «The Agitators and the Galatian Congregation», en NTS, 17 (1970-1971) 198-212.

Kuss, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona, 1976.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians,* Macmillan, London, 1865.

Luhrmann, D., *Galatians,* A/F, Minneapolis, 1992.

Lull, D. J., *The Spirit in Galatia* (SBLDS 49), Scholars, Chico, CA, 1980.

MacDonald, D. R., *There Is No Male and Female, The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism,* Fortress, Philadelphia, 1986.

Martyn, J. L., «A Law-Observant Mission to the Gentiles», en SJT, 38 (1985), 307-324.

Martyn, J. L., «Galatians», en TBOB 2, 271-284. Anticipa su comentario en AB.

Munck, J., «The Judaizing Gentile Christians», en *Paul and the Salvation of Mankind,* Knox, Richmond, 1959, 87-134.

Raisanen, H., «Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism», en NTS, 31 (1985), 543-553.

Ramsay, W. M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Gala-*

tians, Putnam's, New York, 1900. Importante defensor de la teoría del sur de Galacia.

Ridderbos, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids, ^{8}1953.

Russell, W., «Who Were Paul's Opponents in Galatia?», en BSac, 147 (1990), 329-350.

Schlier, H., *La carta a los Galatas,* Sígueme, Salamanca, 1975.

Schneider, G., *Carta a los Gálatas. Comentario para una lectura espiritual,* Herder, Barcelona, 1965.

Tenney, M., *Gálatas, la carta de la libertad cristiana,* Clíe, Barcelona, 1973.

Thielman, F., *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61), Brill, Leiden, 1989.

Trenchard, E., *Exposición de la epístola a los Gálatas,* Literatura Bíblica, Madrid, 1963.

Tyson, J. B., «'Works of Law' in Galatians», en JBL, 92 (1973), 423-431.

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.

Williams, S. K., «*Promise* in Galatians, A Reading of Paul's Reading of Scripture», en JBL, 107 (1988), 709-720.

Williams, S. K., «Justification and the Spirit in Galatians», en JSNT, 29 (1987), 91-100.

Wilson, R. M., «Gnostics-in Galatia?», en *Studia Evangelica,* 4 (1968), 358-367.

Yates, R., «Saint Paul and the Law in Galatians», en ITQ, 51 (1985), 105-124.

Capítulo 20

CARTA A LOS FILIPENSES

En algunos aspectos es ésta la más atractiva de las cartas paulinas, pues refleja con más claridad que ninguna otra el cálido afecto del apóstol por sus hermanos y hermanas en Cristo. Flp ha sido calificada ciertamente de ejemplo de retórica sobre la amistad. Esta carta contiene una de las más conocidas y apreciadas descripciones neotestamentarias de la bondad de Cristo, que se anonadó a sí mismo y tomó la forma de siervo hasta la muerte en cruz. Flp, sin embargo, está plagada de dificultades, sobre las que se debate con ardor. No podemos saber dónde estaba Pablo cuando la escribió, ni tampoco la fecha de su composición. No estamos seguros de su unidad, pues algunos dividen este documento en dos o tres cartas originalmente distintas. Hablemos, empero, de esta epístola tal como está antes de considerar estos debates. Después del *Trasfondo* y del *Análisis general* de Flp, dedicaremos otras secciones a *Himnos en el NT y el himno cristológico de 2,5-11, En qué lugar y cuándo, Unidad, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. EL TRASFONDO

Tal como dijimos en la p. 600, Pablo había viajado por mar con Silas y Timoteo desde la provincia de Asia Menor (la actual Turquía) hasta Macedonia (hoy, el norte de Grecia) en el 50-51. Dejando atrás la isla montañosa de Samotracia, fondeó en el puerto de Neápolis, en donde la gran calzada romana que atravesaba Macedonia, la Vía Egnatia, tenía un ramal que llegaba hasta el mar. Es dudoso que una calzada tan

enorme estuviera siempre bien mantenida en esa época imperial temprana, de modo que Filipos, separado de la Vía Egnatia unos 17 km hacia el interior, dependía especialmente del comercio que circulaba por la pequeña carretera que venía desde el Mediterráneo. Ese lugar, al que acudieron de inmediato los misioneros, era una ciudad romana importante, en donde un siglo antes (en el 42 a.C.) Marco Antonio y Octaviano (Augusto) habían derrotado a Bruto y a Casio, los asesinos de Julio César, y habían asentado a los veteranos de sus ejércitos victoriosos[1]. En esta ciudad proclamó Pablo el evangelio y fundó su primera iglesia en Europa (Hch 16,11-15, Flp 4,15). Casi un siglo más tarde, Policarpo rinde tributo a esta plantación paulina mencionando (*Filipenses* 1,2) la fe firmemente enraizada de los habitantes de esa ciudad, famosa en el pasado y aún floreciente.

Leyendo a Hch 16 se obtiene la impresión de una estancia de Pablo relativamente breve y de un cierto éxito entre judíos y paganos, a pesar del acoso de los ciudadanos. Al comienzo (16,13-15) y junto a un arroyo fuera de las puertas de la ciudad, Lidia, una marchante de Tiatira que vendía púrpura y se sentía atraída por el judaísmo (una «adoradora/temerosa de Dios»), se bautiza con toda su familia y ofrece su casa a Pablo como residencia[2]. Esta historia parece reflejar con exactitud la realidad social de Filipos, y en especial la posición importante de las mujeres En Flp 4,2 Pablo proporciona una cierta confirmación de este hecho cuando menciona a Evodia y a Síntique, enzarzadas en disputas en ese momento pero que habían sido colaboradoras del Apóstol en el evangelio. Sus nombres, y los de Epafrodito y Cle-

1 La historia anterior de esta ciudad (bajo el dominio de Macedonia desde el 356 a C con Filipo II, padre de Alejandro Magno y denominada como el, y luego bajo control romano desde el 168 a C) no es interesante para nuestros propositos Hch 16,12 la describe correctamente como *kolonia* (asentamiento de tropas romanas veteranas) La lengua oficial era el latin, pero los contactos comerciales con las ciudades vecinas nos indican que se hablaba tambien el griego Filipos era administrada segun el *ius italicum*, es decir, el derecho romano que se aplicaba dentro de Italia Esto puede explicar por que en Hch 16,38 39, cuando los magistrados descubren que se ha maltratado a ciudadanos romanos (Pablo y Silas), les piden disculpas Hch 16,12 describen tambien a Filipos como «primera/importante ciudad de esta parte de Macedonia», pero no era la capital de ese distrito de Macedonia ni tampoco de la provincia (respectivamente, Anfipolis y Tesalonica, mencionadas en Hch 17,1)

2 Los testimonios arqueologicos (V Abrahamsen, BA, 51 [1988], 46-56), de cultos nativos tracios y orientales *fuera* de la ciudad romana, han llevado a especular que los judios practicaban tambien alli su culto de ahi la presencia de Pablo y Lidia fuera de las puertas de la villa Tiatira era una ciudad de Lidia, y a los esclavos se les daba a veces el nombre de su patria chica Puesto que la gente rica compraba purpura (en especial mujeres con familia), Lidia debió de haber proporcionado a Pablo buenos contactos en Filipos

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: Hacia el 56, si fue escrita en Éfeso. (O 61-63, si lo fue en Roma; o 58-60, en Cesarea).

DESTINATARIOS: Los cristianos de Filipos, colonia romana (Hch 17,12) en donde los veteranos recibieron tierras para asentarse tras las batallas de las guerras civiles (42 a.C.). Como Tesalónica (situada más a Occidente), era Filipos un importante centro comercial en la Vía Egnatia. Fue evangelizada por Pablo hacia el 50 en su «segundo viaje misionero» (cf. la tabla 6 del Cap. 16 para la cronología revisionista).

AUTENTICIDAD: No se disputa seriamente.

UNIDAD: Los investigadores están divididos al cincuenta por ciento. Hay muchos que defienden que un redactor combinó dos o tres cartas para formar Flp; pero la defensa de la unidad tiene también sus argumentos respetables.

INTEGRIDAD: Hoy día no existe ninguna teoría importante sobre interpolaciones. En el pasado se propuso la existencia de interpolaciones por motivos teológicos: «obispos y diáconos» (1,1), o el himno cristológico (2,6-11).

DIVISIÓN FORMAL (de la carta existente, unificada):

A: Fórmula introductoria: 1,1-2
B: Acción de gracias: 1,3-11
C: Cuerpo de la carta: 1,12-4,20: mezcla de temas: situación de Pablo en prisión, exhortaciones, avisos contra los falsos maestros, gratitud de los filipenses
D: Fórmula conclusiva: 4,21-23.

DIVISIÓN SEGÚN EL CONTENIDO:

1,1-11: Saludo y acción de gracias
1,12-26: Situación de Pablo en prisión y actitud respecto a la muerte
1,27-2,16: Exhortación basada en el ejemplo de Cristo (himno cristológico)
2,17-3,1a: Interés de Pablo por los filipenses y misiones planeadas para su ciudad
3,1b-4,1: Advertencias contra los falsos maestros; el propio comportamiento de Pablo (¿una carta aparte?)
4,2-9: Exhortación a Evodia y a Síntique: unidad, alegría, interés por cosas elevadas
4,10-20: Situación de Pablo y dones generosos de los filipenses
4,21-23: Saludo final, bendiciones.

mente en 2,25 y 4,3, sugieren que había un alto porcentaje de gentiles entre los cristianos de Filipos.

En Hch 16,16-40 se registran más conversiones en esa ciudad. El que Pablo hubiera expulsado un espíritu pitónico de una esclava adivina hizo que sus propietarios arrastraran a Silas y al Apóstol ante los magistrados locales como judíos alborotadores. No es extraño que Pablo describa su estancia en Filipos como momentos en los que «hubo

de sufrir mucho y soportar muchas afrentas» (1Ts 2,2). Sin embargo, a pesar de haber sido flagelados, apaleados y arrojados en prisión, cuando un terremoto dejó abiertas las puertas de la cárcel, Pablo y Silas rehusaron escapar..., gesto que llevó a la conversión del carcelero y toda su casa. Finalmente los magistrados pidieron disculpas por haber maltratado a ciudadanos romanos, pero les rogaron que abandonaran la ciudad, de modo que partieron hacia el oeste por la Vía Egnatia hacia Tesalónica[3]. Con este trasfondo, echemos un vistazo a esta carta dirigida a «todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos» (1,1).

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Aunque mi tratamiento de la mayoría de las cartas paulinas procede secuencialmente siguiendo el formato tradicional de la carta[4], en este caso, como en 1Ts, y ya que el pensamiento de Pablo se dirige hacia delante y hacia atrás, sugiero a los lectores que lean rápidamente esta epístola para obtener una impresión superficial de su contenido, y que luego retornen a este *Análisis* que pone de relieve los temas principales.

Los convertidos por Pablo en Filipos llegaron a tener una relación única con él (1,5), que duró desde el instante en el que dejó Tesalónica (los filipenses enviaron al Apóstol regalos en diversas ocasiones. Flp 4,15-16; cf. también 2Co 11,9) hasta esos momentos en los que estaba escribiendo desde la prisión[5]. El envío de Epafrodito por parte de los

3. Hch 17,1. ¿Había estado Pablo de nuevo en Filipos entre esta primera visita y el momento en el que escribió Flp? Si la compuso en Éfeso, no tenemos prueba alguna de que hubiera estado en Filipos *antes* de llegar a aquella ciudad para pasar allí tres años (54 56); pero es posible que el Apóstol hubiera visitado Macedonia y Filipos durante esa estancia (Cap. 23, n. 3). Si Pablo redactó Flp en Cesarea o en Roma (58 60 o 61-63), fue a Macedonia *después* de su estancia efesina, de camino para Corinto (hacia el 57 Hch 19,21; 20,1, 1Co 16,5; 2Co 2,13, 7,5) y luego de nuevo (concretamente a Filipos) después de haber estado en Corinto, de camino para Cesarea o Jerusalén (hacia el 58 Hch 20,3 6, ¿Rm 15,25-26?).

4. Además de las divisiones de Flp sugeridas en el sumario básico, A. B Luter y M. V Lee, NTS, 41 (1995), 89-101, han propuesto una disposición quiástica, según la cual el prólogo en 1,3-11 se corresponde con el epílogo en 4,10 20, 1,12-26 con 4,6 9, etc

5. Flp 1,7.13 17; 4,10 Acepto la tesis de que Pablo escribió Flp en Éfeso hacia el 56; en las otras hipótesis (Cesarea [58-60], Roma [61-63]) el apoyo de los filipenses a Pablo ha durado aún más . ¡unos diez años! El Apóstol se sustentaba a sí mismo trabajando en vez de pedir limosna a los miembros de la comunidad, pero, al parecer, una vez que se había trasladado, podía aceptar dinero enviado a modo de ayuda para continuar su ministerio en otros lugares.

filipenses había sido una nueva prueba de su fidelidad; y en esos momentos, a causa de la preocupación por la salud de este valioso colaborador, Pablo lo había hecho retornar (4,18; 2,25-26). Fuertes lazos de amistad colorean esta carta que expresa la gratitud de Pablo y mantiene informados a los filipenses; en su lealtad se revela ciertamente la atracción humana de Pablo como hombre. No podemos despachar simplemente como correspondientes al formato de carta las emocionadas palabras del Apóstol a sus destinatarios, escritas en un contexto que le había colocado cara a cara ante la posibilidad de su propia muerte: «Os tengo en mi corazón» (1,7); «Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús» (1,8); «Hermanos míos, amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona» (4,1). Además de ese recio testimonio de gratitud y amistad, que puede considerarse la motivación principal de la carta, hay importantes indicaciones sobre las perspectivas de Pablo desde la cárcel y la situación en Filipos que requieren nuestra consideración.

1. *Perspectivas de Pablo desde la prisión*

La carta refleja ciertos pensamientos suscitados por su encarcelamiento a causa de la predicación del evangelio. *Primero*: no está desalentado a pesar de sus sufrimientos. Su prisión, aunque dificultosa por las acusaciones legales y por los carceleros, consigue que avance el evangelio puesto que claramente sufre por Cristo (1,12-13; 3,8); otros han recibido ánimos con su ejemplo para predicar sin temor (1,14). Desafortunadamente algunos otros lo hacen con un espíritu de rivalidad, con la intención de desbancar a Pablo (1,15)[6]; pero el Apóstol muestra su desprecio por ese afán competitivo en Flp 1,8 y en 1Co 1,13; 3,5-9, carta más o menos contemporánea de Flp. No importa quiénes prediquen; lo único que interesa es que Cristo sea anunciado.

Segundo: la situación de Pablo en ese momento genera una reflexión sobre la muerte, tanto en Flp como en la correspondencia con los corintios. (Este hecho aporta perspectivas a lo que dijimos en las pp. 576-577, *haciendo que nos preguntemos en qué grado la teología* de Pablo acerca de cuestiones básicas se desarrolló a lo largo del tiempo.) Anteriormente, en 1Ts 4,17, el Apóstol utilizaba el lenguaje de

6 Las rivalidades entre los misioneros, o al menos entre sus simpatizantes, parecen haber sido algo común en estas comunidades primitivas. Según 1Co 1,11-12, en Corinto se formaron grupos en torno a Pablo, Apolo y Cefas (Pedro). Hch 18,24-28 nos informa de que justo antes de que Pablo llegara a Éfeso para una estancia de tres años (54-56), Apolo había estado allí (y luego se había marchado a Corinto: 19,1).

«nosotros, los que estamos vivos» en la llegada de Cristo. Si ese «nosotros» no es meramente editorial, Pablo esperaba sobrevivir hasta la parusía. Pero en Flp 1,20-26 el Apóstol lucha con la posibilidad de morir (también en 2Co 5,1-10), intentando decidir si el acceso inmediato a Cristo proporcionado por la muerte es mejor que ese ministerio continuado de proclamarlo. En Flp 3,10-11 Pablo habla de compartir los sufrimientos de Cristo «para ver si de algún modo logro alcanzar la resurrección de los muertos...». ¿Está contemplando el martirio?[7].

2. *La situación en Filipos*

Pablo desea que los cristianos de esa ciudad sean sin tacha, brillando como la luz en medio de una generación astuta y perversa, manteniéndose firmes en la palabra de la vida, para sentir que no ha corrido en vano (Flp 2,14-16). El Apóstol desea oír que los filipenses se mantienen firmes en un espíritu, luchando a una por la fe del evangelio..., la *koinonía* del Espíritu (1,27; 2,1). Hay, sin embargo, algunos que turban la iglesia de Filipos. ¿Cuántos grupos tiene en mente Pablo?[8]. El texto expresa su reprobación al menos hacia tres actitudes distintas.

Primera: hay disensiones internas en Filipos, incluso entre aquellos, como Evodia y Síntique, que han trabajado codo con codo con Pablo (4,2-3)[9]. No es clara la causa de tal disensión, pero, dada la naturaleza humana, refleja amor propio y falta de humildad, condenados por Pablo (cf. 2,2-4). Ciertamente, en el himno cristológico de 2,5-11 Pablo presenta a Cristo como ejemplo de servicio desinteresado contra esa vanagloria y ese deseo de fomentar los propios intereses (cf. la sección correspondiente, *infra*).

Segunda: aparte de esos incondicionales de Pablo, que han colaborado con él pero que ahora disputan entre sí, hay una oposición externa a los cristianos de Filipos que mortifica al Apóstol (1,28-29). Al parecer continúa ese tipo de acoso, sufrido también por Pablo cuando llegó allí por vez primera y que encontró también en Éfeso (1,30; Hch

7 R. E Otto, CBQ, 57 (1995), 324 340.

8 Se han propuesto al menos 18 diferentes hipótesis sobre los adversarios (cf Gunther, *St. Paul's*, 2) Tal multiplicacion es innecesaria Los que predican a Cristo por envidia hacia Pablo (1,15-18) podrían hallarse en el lugar de su prisión, no en Filipos

9. Pablo le pide a alguien («Mi verdadero *syzyge*») que intervenga en la disputa, no es claro qué significa ese vocablo en bastardilla «mi verdadero colega» (lit. «que porta el mismo yugo»), «mi querido Sícigo» ¿Es éste el compañero del «nosotros» de Hch 16,10-16, que fue con Pablo a Filipos en el 50-51 y que, al parecer estuvo allí hasta el 58 (2,26)? Cf p 434.

19,23-20,1), a saber, gente que se quejaba de la extraña doctrina de los cristianos porque no aceptaban a los dioses y que apelaba a las autoridades locales para los detuviera o los expulsara. Nada puede hacerse ante tamaña injusticia, pero Dios vencerá.

Tercera: hay obradores de la iniquidad (3,2-3), a los que Pablo llama perros[10] y de los que los filipenses deben precaverse. Mutilan la carne, al parecer por la circuncisión. Los creyentes en Jesús, adoradores en espíritu, no deben hacer tanto hincapié en la carne. Pablo refuta a esos adversarios presentando sus impecables credenciales judías..., incluso aunque compute todo ello como pérdida al compararlo con la suprema ganancia de haber conocido a Cristo Jesús, el Señor (3,4-11). No estamos lejos aquí del ataque del Apóstol, en la Carta a los gálatas más o menos contemporánea de ésta, a los que insistían en la circuncisión, a saber, judeocristianos. Algunos piensan que el pasaje de Flp es una advertencia general para el caso de que tales gentes se presenten por allí; si estuvieran realmente actuando ya en Filipos, Pablo les habría dedicado más espacio en su carta. O también, puesto que en Galacia habían tenido gran éxito[11], quizás estuvieran empezando a aparecer en pequeño número en Filipos.

Lo que complica un diagnóstico ulterior de este tercer grupo de adversarios es la tendencia de los estudiosos a interpretar otras partes de este cap. 3 como referidas a ellos. Antes de entrar en detalles, es necesario advertir a los lectores de que sean precavidos respecto a tal uso del cap. 3 para reconstruir la situación histórica[12], puesto que este texto muestra un cierto paralelismo temático con el mensaje cristológico del cap. 2. (Tal paralelismo arroja dudas sobre si el cap. 3 fue originalmente una carta separada, como muchos investigadores mantienen, cf. *infra*.) Al igual que Pablo pedía a los filipenses que tuvieran un solo pensamiento en Cristo (2,5), podía decirles en esos momentos: «Estad unidos imitándome a mí» (3,17). Cristo era la imagen de Dios,

10. El uso de Pablo puede reflejar un epíteto común entre los judíos (Is 56,10 11, Mt 7,6; Mc 7,27) Algunos, sin embargo, ven aquí una referencia a los filosofos cínicos, puesto que este nombre (gr *kynikos*) se derivaba peyorativamente del griego *kyon kynos* («perro»), y reflejaba supuestamente la irritacion polemica de las gentes hacia estas gentes por su comportamiento (orinar o masturbarse en público) Ahora bien, el contexto de Filipenses no apunta hacia tal comportamiento

11 Combinando de algún modo los que he designado como adversarios segundos y terceros M Telbe, JSNT, 55 (1994), 97-121, argumenta que los judaizantes estaban intentando persuadir a los cristianos de Filipos de que si se circuncidaban serían tolerados por los romanos como judíos

12 D J Doughty, NTS, 41 (1995), 102-122, defiende que 3,2 21 no esta dirigido a una situación particular de la comunidad que implique adversarios reales, se trataría mas bien de una caracterizacion deuteropaulina de personajes de fuera de la comunidad

pero tomó la forma de siervo; igualmente Pablo, que otrora tuvo confianza en sus orígenes según la carne como israelita circunciso y fariseo sin mácula, podía estimar ahora todo como escoria a causa de Cristo (3,4-9). Y como éste fue exaltado, Pablo, que insiste en que él no es aún perfecto, aspira a elevarse hacia Dios en Cristo Jesús (3,12-14). Si se aceptan tales paralelismos, ¿en qué medida puede hacerse un diagnóstico sobre los adversarios a partir del cap. 3?

Mas ¿es suficiente garantía el reconocimiento de Pablo de su imperfección para teorizar que los adversarios tenían tendencias gnósticas y que argumentaban ser perfectos profesando una escatología radicalmente realizada, según la cual Cristo había venido ya?[13]. En 3,18-19 Pablo reitera una advertencia manifestada en tiempos pasados sobre los que viven como enemigos de la cruz de Cristo, haciendo un dios de su vientre, gloriándose en sus verguenzas, y poniendo su mente en cosas terrenales (al contrario implícitamente de Cristo, que fue exaltado hacia lo celestial· 2,9-11). ¿Son esos individuos similares a los judaizantes —los malhechores de 3,2-3—, descritos ahora como fervientes partidarios de las leyes dietéticas mosaicas y orgullosos de la circuncisión de su órgano masculino?[14]. (Sin embargo, la advertencia de 3,2-3 parece dirigirse a un peligro nuevo, no a uno pasado.) O ¿es ésta una condena generalizante de los libertinos que se basan en la inevitabilidad de los deseos humanos sin freno..., una acusación común y no necesariamente concreta? O incluso una condena de los libertinos de Éfeso, en donde escribe y en donde luchó contra las «bestias salvajes» (1Co 15,32). Nuestra incapacidad para responder a estas cuestiones sobre 3,12 y 3,18-19 debe hacernos cautos para no complicar esa clara condena de 3,2-3 de unos adversarios que intentarán recalcar la necesidad de la circuncisión y confundir a los filipenses. Ahora bien, puesto que la mayor parte de lo que dice Pablo sobre sí mismo y sus perspectivas en el cap. 3 conservan su valor sean cuales fueren sus adversarios y sus rasgos distintivos, y como la descripción de tales enemigos afecta a muy pocos versículos relativamente, no es esencial tomar una decisión sobre ellos para leer inteligentemente la Carta a los filipenses.

13 Esta tesis se relaciona con la detección de un trasfondo gnóstico en el himno cristológico de 2,5-11, con el uso de *gnósis* en 3,8 y con el apelativo de «enemigos de la cruz» en 3,18 (en el sentido de negar que Cristo murió en la cruz, rechazando por lo tanto la resurrección).

14 H. Koester, NTS, 8 (1961-1962), 317 332, responde afirmativamente son misioneros cristianos de origen judío que proclaman una perfección basada en la Ley y en las prácticas judías. , una perfección que ellos mismos habían conseguido

III HIMNOS EN LAS CARTAS NEOTESTAMENTARIAS Y EL HIMNO CRISTOLOGICO DE 2,5 11

1. *Himnos en las cartas neotestamentarias*

Aunque el NT contiene referencias a cristianos que entonan «salmos, himnos y cánticos espirituales»[15], no hay en este corpus una colección de himnos similar al libro de los Salmos del AT, a los *Hodayot* de Qumrán (1QH) o a la colección farisaica de los *Salmos de Salomón.* Los himnos y cánticos de los cristianos del siglo I están incorporados a escritos más amplios de otro genero, por ejemplo evangelio, carta, o visión apocalíptica (Compárese con 1M 4,30-33, 2M 1,24-29.) A veces un himno o cántico del NT es designado como tal, por ejemplo las trovas celestiales de Ap 4,8 10-11, 5,9 Los cánticos de la narración lucana de la infancia, aunque no aparecen denominados como tales, se distinguen del texto circundante como oráculos o cantos de alabanza (p. 320) El prólogo al Evangelio de Juan, por su situación misma al comienzo del escrito, tiene una posición aparte.

La propuesta de que hay himnos entreverados en el corazón mismo de las cartas neotestamentarias sólo detectables por la investigación erudita presenta un problema más importante Muy a menudo nada hay en el contexto que indique la introducción y cita de un himno, aunque ocasionalmente la transición a un texto semipoético incorporado en el pasaje es torpe Se han sugerido los siguientes criterios para detectar un himno[16]

a) Medio o contexto cultual, por ejemplo un contexto bautismal para Ef 5,14 y los himnos de 1P

b) Fórmulas introductorias, por ejemplo «Se dice», en Ef 5,14, «confesamos», en 1Tm 3,16, o en el caso de los himnos cristologicos,

15 Col 3,16, Ef 5,19, tambien Hch 16,25, Hb 2,12, 1Co 14,15 26, St 5,13 ‹Salmo› es una composicion cristiana, concebida como algo comparable, evidentemente, a los salmos del AT La carta de Plinio a Trajano (10,96 97), compuesta hacia el 110, dice que los cristianos se reunian antes del alba y que cantaban alternadamente (¿una antifona?) «un himno a Cristo como si fuera Dios› La coleccion cristiana de himnos mas antigua entre las conservadas puede ser las *Odas de Salomon*, repertorio judeocristiano en siriaco del siglo II El himno cristiano mas antiguo con notacion musical parece ser el Papiro de Oxirrinco 1786 de comienzos del siglo III

16 La linea fronteriza entre himno y confesion de fe es imprecisa Un trabajo pionero en la deteccion de himnos fue la obra de E Norden *Agnostos Theos*, Teubner, Leipzig, 1913 (en aleman), entre la enorme bibliografia, cf J T Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSM 15), Cambridge University Press, Cambridge, 1971, E Stauffer, *NT Theology*, 338 339, M Hengel, ‹Hymns and Christology›, *Studia Biblica 1978* (JSNTSup 3), Academic, Sheffield, 1980, 173 197, E Krentz, BR, 40 (1995), 50 97

una frase introducida por un pronombre relativo; por ejemplo. «el que...» (Flp 2,6; Col 1,15; 1Tm 4,16) expandido por partículas causales.

c) Estilo rítmico, paralelismo de miembros, frases o estrofas de igual longitud; por ejemplo: la serie de seis verbos en aoristo pasivo en 1Tm 3,16; la descripción paralela del Hijo de Dios en Col 1,15-16 y 1,18b-19. No se trata de poesía rítmica, por lo que algunos hablan, ciertamente, de himnos en prosa.

d) Un vocabulario diferente al uso normal del autor epistolar..., criterio sólo aplicable si ese autor no compuso él mismo el himno. Análogamente puede aparecer también una sintaxis diferente; por ejemplo, omisión de conjunciones (es decir, parataxis).

e) Aunque no sea un criterio, es una característica frecuente de los himnos una cristología elevada; por ejemplo: la descripción del Verbo de Dios en Jn 1,1, o del Hijo en el que, por el que y a través del cual todas las cosas fueron creadas (Col 1,16); o Jesucristo, al que le ha sido dado un nombre por encima de todo nombre (Flp 2,9). Entre los temas más destacados de esa cristología se hallan los de la creación, la lucha contra el mal que lleva a la restauración, la muerte de Jesús que conduce a la resurrección (exaltación; entronización). El Salmo 110,1, «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra...», es un motivo en varios himnos (Rm 8,34; Ef 1,20-22; 1P 3,22), probablemente por el principio de que los salmos del AT pueden considerarse como dirigidos a Cristo (Hb 1,5.8.13). Algunos de los himnos a Cristo son semejantes a los dirigidos a Dios[17]. Col 3,16 relaciona los salmos e himnos con la enseñanza de la palabra de Cristo, de modo que aquéllos se convierten muy pronto en vehículos del evangelio cristológico. M. Hengel («Hymns», 192) afirma. «El himno a Cristo es tan antiguo como la comunidad misma».

f) Otra característica es la añadidura libre de frases aclaratorias a los himnos tradicionales aplicándolos así más directamente al tema del autor (cf. ns. 20 y 21, *infra*; también la n. 9 del Cap. 27).

No es fácil aplicar estos criterios, de donde resulta que la detección de himnos es una «ciencia» inexacta. Este extremo quedará ilustrado con los debates a los que nos referiremos al hablar de los himnos concretos, debates sobre dónde acaban tales composiciones, cómo han de dividirse y qué partes son originales. Además, la línea de demarcación entre himnos y fórmulas de confesión de fe (p. ej. 1Co 15,3-8), o doxologías (p. ej. 1Tm 6,15-16) no es clara. A continuación ofrecemos una lista de los himnos frecuentemente detectados por los estudiosos

17. Comparese Ef 5,19 («al Señor») con Col 3,16 («a Dios»), y Ap 4,8 11 («al Señor Dios Todopoderoso») con 5,9 («una cancion nueva al Cordero»)

en las cartas neotestamentarias (la estimación erudita vacila entre 5 y 30); este listado no pretende ser completo; los marcados con un asterisco son aquellos en los que la mayoría está de acuerdo

Flp 2,6-11*	Col 1,15-20*	Hb 1,3
1Co 13	Ef 1,3-14*	1P 1,3-5
Rm 3,24-26	Ef 1,20-23	1P 1,18-21
Rm 6,1-11	Ef 2,14-18(22)	1P 2,21-25
Rm 8,31-39	Ef 5,14*	1P 3,18-22
Rm 11,33-36	Tt 3,4-7	
	1Tm 3,16*	
	2Tm 2,11-13*	

Se han sugerido varios trasfondos que expliquen la formación de tales himnos. Entre los paralelos paganos se hallan los himnos órficos (de los siglos V-IV a.C.), los cantos de alabanza a Isis (siglo II a.C.)[18] y las liturgias mitraicas (pp. 145-146). Los poemas sobre la Sabiduría personificada en el AT proporcionan el trasfondo judío (p. ej. Pr 1,20-33; 8-9; Eclo 24, Sb 7,22ss; Ba 3,9ss), en los que se habla de la creación o procesión divina de la Sabiduría antes de la creación del mundo, y de su descenso para habitar entre los humanos y ofrecerles el alimento y bebida del conocimiento de Dios. Esta imagen de la Sabiduría fue un elemento muy importante en la formación de la cristología del NT (BINTC, 205-210).

2. *El himno cristológico de 2,5-11*

La descripción de Cristo como siervo al que se debe imitar es el pasaje más famoso de Flp (y ciertamente uno de los textos más memorables entre los compuestos por el Apóstol). Hay una inmensa bibliografía sobre esta composición[19], por lo que una consideración detallada de ella está fuera de las posibilidades de este libro introductorio. Sin embargo, merece la pena mencionar los puntos siguientes para que el lector se familiarice con las cuestiones más importantes:

— Muchos piensan que Pablo escribió estas líneas, pero que no son creación suya; se trata probablemente de un himno prepaulino, conocido por los filipenses, enseñado por el Apóstol durante su primera visita.

18 R. MacMullen, y E N. Lane, *Paganism and Christianity 100-425 C E ,* A/F, Minneapolis, 1992, que incluye un cierto número de antiguos himnos.

19 Para bibliografía, cf R P. Martin, *Carmen Christi Philippians 2 5-11 in Recent Interpretation*, Eerdmanns, Grand Rapids, ^{2}1983, también N. T. Wright, JTS, NS 37 (1986), 321-352.

— Se discute la estructura del himno, por ejemplo seis estrofas de tres versos cada una (E. Lohmeyer)[20], o tres estrofas de cuatro versos cada una (J. Jeremias)[21]. En el flujo de su pensamiento teológico el himno es bipartito y presenta los temas de la pequeñez/anonadamiento en 2,6-8 y de la exaltación en 2,9-11.

— Las propuestas sobre el trasfondo del himno (de modo exclusivo o en combinación) son variadas reflexiones gnósticas sobre el Primer Hombre; el tratado *Poimandres* de la literatura hermética (p. 143); la historia de Adán en el *Génesis* y las especulaciones sobre el segundo Adán; las imágenes del Siervo sufriente del Deuteroisaías[22]; la figura personificada de la Sabiduría divina del judaísmo postexílico.- La relación con el AT es clara; otras referencias propuestas no lo son.

— También se debate si este himno fue compuesto primitivamente en griego, cuyo origen probable sería la actividad misionera de los judíos grecoparlantes, o en arameo, cuyo origen estaría en la misión palestina. Hay argumentos plausibles en favor de la última posibilidad y de que Pablo hubiera aprendido ese himno a finales de los años 30, en los primeros momentos después de su conversión[23].

— Las discusiones sobre el interés preciso de la cristología se centran en 2,6-7: Cristo Jesús, «quien, existiendo en forma (*morphé*) de Dios, no reputó como botín codiciable (*harpagmón*: «lo que se puede arrebatar») ser igual a Dios, sino que se anonadó tomando la forma de siervo, y haciéndose semejante a (o naciendo como) un hombre». ¿Es la frase «existiendo en forma de Dios» lo mismo que ser igual a Dios, es decir, ser increado (como en el prólogo joánico «El Verbo era Dios»)? O ¿significa ser a imagen/semejanza (como en Gn 1,27: «Dios creó a Adán a su imagen») y, por lo tanto, algo inferior a ser igual a Dios? Correspondientemente ¿era Cristo Jesús ya igual a Dios, pero no se *aferró* a ello, o se le ofreció la posibilidad de ser igual a Dios pero no la *tomó* (como Adán cuando fue tentado por la serpiente en Gn 3,5: «Serás como Dios»)? ¿Va el movimiento del himno desde la exis-

20 Las estrofas que corresponden a los versículos son A = v 6, B = 7a c, C = 7d-8b, D = 9, E = 10, F = 11 Se estima que la frase «Incluso hasta la muerte en cruz» en 8c es una adicion paulina al himno original (Para la subdivision de los versiculos, indicada con letras minusculas [7a,b,c,d], cf p 28)

21 Asi, A = 6 7b, B = 7c 8b, C = 9-11 Ademas de «Incluso hasta la muerte en cruz» (8c), se piensa que las frases «En el cielo, en la tierra y bajo la tierra» en 10c y «hasta la gloria de Dios padre» en 11c son añadiduras paulinas

22 D Seeley, JHC, 1 (1994), 49 72, hace una lista de seis propuestas y argumenta que el himno contrasta al Siervo de Isaias con el gobernante grecorromano, adorado como divino y todopoderoso

23 Cf J. A Fitzmyer, CBQ, 50 (1988), 470 483, también su sumario en NJBC 82, 48 54

tencia de Cristo primero en forma de Dios (es decir, igual a Dios) hasta llegar luego a humano, tomando así la forma de siervo? O ¿comienza el himno con Cristo existiendo simultáneamente en la forma (imagen) de Dios (que no es lo mismo que ser igual a Dios) y en la forma de siervo como hombre? O ¿consiste ese movimiento en aceptar la forma de siervo más bien que en aceptar la posibilidad de ser igual a Dios? En otras palabras, ¿postula el himno la encarnación de una figura divina como lo hace el prólogo joánico, o existe un juego de palabras entre dos figuras de Adán (es decir, dos modelos arquetípicos del ser humano), el Adán del *Génesis* —hecho a imagen de Dios pero que, por intentar ambiciosamente subir más alto, bajó a lo profundo por su pecado— y Cristo, imagen de Dios, que por humildad escogió estar más bajo y que finalmente fue exaltado porque se le otorgó un nombre divino (2,9-11)?[24]. Si el himno se refiere a la encarnación y fue compuesto en arameo en los años 30, el tipo más elevado de la cristología neotestamentaria se articuló muy pronto en verdad.

— Aunque el himno es en sí mismo cristológico, el contexto parenético es soteriológico[25] y exhorta a los destinatarios en pro de su salvación a que sigan al Cristo exaltado. Más que mirar por sus propios intereses y buscar lo mejor para sí mismos (2,3-4), los filipenses deben tener el mismo pensamiento que Cristo, quien mostró que el camino hacia Dios no consistía en aferrarse a un escalón elevado de la escala («movilidad hacia arriba»), sino en convertirse en un humilde y obediente siervo de Dios, incluso hasta la muerte en la cruz.

IV ¿EN QUE LUGAR Y CUÁNDO?

De la carta misma a los filipenses espigamos los motivos siguientes que indican la situación de Pablo cuando la escribió[26]:

24 Cf BINTC 133-135 Interpretaciones del himno como referido a la encarnación en L D Hurst, NTS, 32 (1986), 449-457, C A. Wanamaker, NTS, 33 (1987), 179-193, como no referido a la encarnación en J Murphy O'Connor, RB, 83 (1976), 25 50, G E Howard, CBQ, 40 (1978), 368-387, cf también J D G Dunn, *Christology in the Making*, SCM, London ²1989

25 Desafortunadamente se estudia a menudo este himno en sí mismo sin tener en cuenta su lugar en el flujo del pensamiento de la carta. Para este contexto, cf. Kurz, «Kenotic», y M D Hooker, en E. E Ellis y E. Grasser (eds), *Jesus und Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1975, 151-164.

26 Los asteriscos indican rasgos que son también válidos en todo o en parte para la situación de Pablo cuando escribió Flm (Cap. 21) Respecto a *Filipenses*, si consiste en una mezcla de dos o tres cartas originalmente distintas (cf. la siguiente sección), una pudo

*a**) Estaba en prisión (1,7.13.17).

b) En su lugar de encarcelamiento había miembros de la guardia pretoriana (1,13), así como «cristianos de la casa del César» (4,22)[27].

c) Pablo menciona la posibilidad de que puede morir (1,19-21; 2,17). ¿De modo inminente, a resultas de una condena que fue el final de su encarcelamiento? O ¿como destino siempre posible de un misionero?

*d**) El Apóstol alberga, sin embargo, la esperanza de ser liberado (1,24-25; 2,25).

*e**) Timoteo estaba con Pablo (1,1; 2,19-23).

f) Ciertos cristianos de la zona con diferentes motivaciones se han sentido animados a predicar la palabra de Dios (1,14-18).

g) Ha habido frecuentes contactos entre Pablo y Filipos por medio de mensajeros:

1. A los filipenses les llegaron noticias de la prisión de Pablo;
2. enviaron a Epafrodito con un regalo (4,15)[28]; pero cuando estaba con Pablo se puso enfermo, a punto incluso de muerte (2,26.30);
3. llegan noticias a los filipenses de la enfermedad de Epafrodito;
4. Epafrodito se entera de que su enfermedad ha causado tristeza entre los filipenses;
5. Pablo ha enviado, o está a punto de enviar, a Epafrodito de retorno a Filipos (2,25-30);
6. Pablo espera enviar pronto a Timoteo (2,19-23) y, ciertamente, poder ir él mismo a Filipos (2,24).

¿Qué lugares en la vida de Pablo encajan con estos detalles?

CESAREA (58-60), propuesta por primera vez en 1799. Después de que Pablo fuera detenido en Jerusalén, Hch 23,33-26,32 describe cómo el Apóstol fue llevado a Cesarea para ser juzgado por Félix, y luego enviado a prisión, donde permaneció durante dos años hasta que el nuevo procurador, Festo, examinó su caso y lo envió a Roma. Los

haber sido escrita en un lugar y otra en otro (P. ej , el cap 3 no menciona la prisión) Pero para lo que nos interesa en este libro esta posibilidad resulta demasiado incontrolable

27. Es decir, funcionarios, sirvientes o esclavos de la administración del Emperador y/o a su servicio, tanto en Roma como a lo largo y ancho del Imperio

28. Podemos situar la prisión de Pablo después de la llegada de Epafrodito, en cuyo caso los filipenses habrían enviado su regalo simplemente como ayuda a la actividad misionera del Apóstol (como los dones que le enviaban los de Tesalonica [Flp 4,16])

detalles *a*), *b*), *c*), *d*), *supra,* encajan bien con esta situación, particularmente hacia el 60, cuando llegó Félix y proporcionó a Pablo cierta esperanza de liberación. Respecto a *e*), Timoteo partió para Jerusalén con Pablo y llegó hasta Tróade (20,4-5), pero ya no oímos hablar de él nunca más en los Hechos. ¿Debemos pensar que continuó luego hasta Jerusalén y Cesarea y permaneció allí con Pablo durante dos años? Y respecto a *f*), ¿suscitó el encarcelamiento de Pablo una actividad evangelizadora rival entre los cristianos de Cesarea, de la que tenemos noticias anteriormente por Hch 21,8-14, incluso aunque todas ellas parecieran favorables a Pablo? La gran dificultad concierne a *g*). Filipos se halla a unas 1.000 millas de Cesarea por mar (ruta que no siempre era posible emprender) y ciertamente a más de 1.600 km por unos caminos terrestres muy dificultosos. ¿Son posibles todas esas idas y venidas de Cesarea a Filipos?[29].

ROMA (61-63)[30]. Hch 28,16.30 nos informa de que Pablo, tras haber sido conducido a Roma, permaneció allí en una suerte de arresto domiciliario (en su casa, con un soldado de guardia) durante dos años, a sus expensas, y que se le permitía predicar sin ningún impedimento[31]. Al igual que con Cesarea, los detalles *a*), *b*), *c*), *d*), pueden encajar con Roma; ciertamente *b*) se acomoda mejor a una situación romana. Respecto a *e*), no hay testimonios en los Hechos de que Timoteo estuviera con Pablo en Roma en el 61-63, y la distancia en tiempo desde su última mención (en Tróade) es grande; pero *f*) se cumple con más facilidad en Roma, puesto que en los Hechos se menciona la actividad misionera de Pablo en esa ciudad y sabemos por Rm 14 y 16,17-18 que

29 El plan original de Pablo era ir desde Jerusalén a Roma y a España (Rm 15,24-28), si hubiera sido liberado en Cesarea, Filipos habría estado en esa ruta, con tal de que hubiese deseado visitar las iglesias por él evangelizadas en la costa de Asia Menor y de Grecia. Debemos recordar, sin embargo, que el autor de los Hechos, nuestra única fuente para la prisión en Cesarea, dibuja a un Pablo que no tiene esperanza alguna de volver a visitar la mayor parte de esa zona de Asia Menor (Hch 20,25.38).

30. Esta ciudad había sido ya sugerida en el Prólogo marcionita (¿hacia el 200?) a esta carta y fue la tradicionalmente aceptada hasta los tiempos modernos, en parte porque Flp se relacionaba con Ef, Col y Flm como las cuatro epístolas de la cautividad (y porque Timoteo era corremitente de Col, Ef y Flm). En esa hipótesis Col y Ef encajan mejor con la última parte de la vida de Pablo (los 60). Si se pensaba que Flp había sido compuesta un poco antes que las otras, se la situaba al comienzo de la prisión en Roma.

31 C. S. Wansink, *Imprisonment for the Gospel. the Apostle Paul and Roman Prisons* (JSNTSup 130), Academic, Sheffield, 1996. Quizás esté atestiguada la prisión de Pablo en Roma por 1Clem 5,7, escrita por la iglesia de la capital hacia el 96: «Habiendo llegado al extremo de Occidente (cf. Hch 1,8), y tras dar testimonio ante los gobernantes, partió de este mundo y fue llevado al lugar santo (es decir, el cielo)».

los cristianos mantenían allí opiniones diversas[32]. La gran dificultad concierne de nuevo a *g*). Desde Roma a Filipos la ruta terrestre hacia el sudeste a lo largo de la Vía Apia hasta Brindisi, luego por barco hasta Macedonia a través del Adriático, y posteriormente por la Vía Egnatia hasta Filipos, serían más de 1.100 km; un viaje marítimo a lo largo de la costa occidental de Italia —atravesando el Adriático, desembarcando y volviendo a embarcar en el istmo de Corinto y luego hacia el norte por la costa este de Grecia (ruta que podrían haber seguido los emisarios si deseaban visitar la iglesia paulina de Corinto)— supondría más de 900 millas. Y aunque las distancias son más breves que en la hipótesis de Cesarea, son aún un obstáculo formidable para la frecuencia de viajes necesaria para explicar los testimonios obtenidos de la carta.

ÉFESO (54-56), propuesta a principios del siglo XX. En este caso el problema es *a*), puesto que no tenemos pruebas concretas de que Pablo estuviera en prisión en Éfeso. Ahora bien, durante sus tres años de estancia allí, Hch 19,23-41 mencionan un levantamiento en el cual los compañeros de Pablo fueron arrastrados ante los magistrados, y Pablo mismo habla de que tuvo que luchar con «bestias salvajes»[33] en un contexto que puso en peligro su vida (1Co 15,32), y que casi recibió una sentencia de muerte mientras estaba en Asia (2Co 1,8-10). También en 2Co 6,5; 11,23 (escrita antes de que fuera hecho prisionero en Cesarea y Roma) Pablo habla de haber sufrido ya muchas prisiones[34]. Por tanto, un encarcelamiento en Éfeso es una posibilidad clara, y en ese caso *b*), *c*), *d*), *e*), no ofrecerían dificultad[35]. Respecto a *e*), Timoteo fue definitivamente con Pablo a Éfeso (1Co 4,17; 16,10; Hch 19,22); los detalles en *g*) cuadran también mejor con Éfeso que con Cesarea o Roma. Desde Éfeso hasta Filipos se puede ir en barco directamente, o bien por

32. Flp 1,15 habla de una actividad misionera causada por el *phthónos* («la envidia, el celo»); 1Clem 5,2 nos informa de que a causa del *phthonos* las grandes columnas (de la Iglesia Pedro y Pablo) habían sido perseguidos hasta la muerte (en Roma).

33. A J. Malherbe, JBL, 87 (1968), 71-80, considera que «bestias» es un uso paulino del lenguaje polémico tradicional para referirse a los adversarios Sin embargo, puesto que Ignacio, *Romanos* 5,1, utiliza este lenguaje para describir cómo le llevaron custodiado desde Siria hasta Roma, ¿pudo acaso Pablo ir más allá de sus fieros adversarios y referirse más concretamente a los que le habían enviado a prisión en Éfeso?

34. 1Clem 5,6 presenta la tradición de que Pablo estuvo siete veces encadenado. Posteriormente, cuando viajó a Jerusalén en el 58, ¿fue este hecho parte de la razon por la que evitó Éfeso (Hch 20,16-17), porque había estado allí en prisión y podia ser detenido de nuevo?

35. Respecto a *b*), Éfeso era la ciudad más importante de la provincia romana de Asia y el lugar del cuartel general del procónsul, de modo que allí podría haber habido una importante presencia romana, incluido un *praitórion* La «casa del César» (cf. n. 27) podía referirse también al personal del banco imperial de Asia.

tierra hasta Tróade y luego por mar, lo que sería un total de 400 millas y llevaría de siete a nueve días. Además, las referencias a Timoteo que acabamos de citar muestran que Pablo envió emisarios a Macedonia cuando estaba en Éfeso. Una objeción a la teoría efesina es que 1Co, enviada desde esa ciudad, menciona una colecta en pro de la iglesia de Jerusalén que ha de realizarse en todo el territorio misionero paulino, pero Flp no habla de ella[36]. Pero tampoco lo hacen Ga[37] (o Flm), compuestas también en Éfeso, incluso aunque la colecta debía realizarse en la región de Galacia (1Co 16,1). La estancia de Pablo en Éfeso y su posterior viaje a Corinto (desde donde iría a Jerusalén) cubre un lapso de tiempo de cuatro años. Realizar y llevar una colecta a Jerusalén pudo no haber sido una cuestión urgente durante todo este período, especialmente si en este tiempo Pablo estuvo en prisión en Éfeso y podía morir (obviamente sin haber ido a Jerusalén). Habría sido más urgente al final del período efesino, cuando Pablo fue liberado de la prisión y podía planear sus viajes, y luego de nuevo cuando había ya abandonado Éfeso y estaba viajando a través de Macedonia hasta Corinto (cf. 2Co 8-9; Rm 15,26-28, momento en el que contribuyeron los cristianos macedonios). En verdad, el argumento de la colecta opera en favor de Éfeso y de una datación en torno al 55 si Flp hubiera sido escrita en Cesarea o en Roma, esa exitosa colecta habría sido historia pasada; ¿por qué, pues, al recitar la historia de la generosidad de los filipenses en Flp 4,10-20, no menciona Pablo su contribución a ella? Además, en 4,14-16 Pablo rememora lo que parece haber sido su primera y única visita a Filipos. Si hubiera escrito esta carta en Cesarea o en Roma, habría estado en Filipos al menos tres veces (n. 3).

No hay posibilidad de decidir definitivamente esta cuestión; pero los mejores argumentos parecen estar al lado de la propuesta efesina, y los más débiles en la de Cesarea.

V. UNIDAD ¿UNA CARTA, DOS O TRES?

Aunque el inacabable ingenio de los investigadores ha cuestionado la unidad de la mayoría de las cartas paulinas, sólo dos han sido tema de un debate importante. 2Co y Flp. ¿Qué argumentos externos o inter-

36 Por otro lado, como hemos indicado a lo largo de todo este capitulo, hay estrechos paralelismos entre Flp y 1Co

37 Ga 2,10 muestra que en el concilio de Jerusalen (hacia el 49) Pablo estuvo de acuerdo en acordarse del pobre, pero nada se dice en Ga sobre planes de una colecta en las iglesias paulinas que habria de llevarse a Jerusalen, tal como aparece en las cartas del 56-58

nos producen esta incertidumbre sobre la unidad de Flp (dudas que comenzaron a finales del siglo XIX)? Externamente: a mediados del siglo II, Policarpo (*Filipenses* 3,2) menciona las «cartas» de Pablo a los habitantes de esa ciudad[38]. Para ser preciso, esta frase puede referirse a la carta canónica y a otras perdidas o a esta carta y a la 2Ts (Cap. 26, n. 9), o a la forma original de esta correspondencia canónica antes de que un editor combinara diversas misivas en una. Internamente: Flp 3,1b («Escribiros siempre lo mismo no es molesto para mí»), sugiere que Pablo pudo haber escrito previamente a los filipenses. Si es así, ¿se refería a una carta perdida o a una sección originalmente independiente de la colección que ahora denominamos Flp? Al final del cap. 2 (vv. 23-30) Pablo alude a sus planes de viaje, lo que usualmente hace al final de sus cartas; y el «finalmente» en el versículo siguiente (3,1a) suena como si fuera a concluir la carta; sin embargo, siguen dos capítulos más. ¿Es lógica la mención del envío de Epafrodito de retorno a Filipos (2,25-30) antes de su llegada portando regalos para el Apóstol (4,18)? Algunos piensan que, si 3,1b-4,3 fuera una inserción procedente de otra carta, 3,1a y 4,4 encajarían perfectamente juntos; también los diferentes adversarios que se detectan en Flp podrían asignarse a diversas misivas.

Respecto a las cartas de las que se piensan que se han mezclado en Flp, el común denominador de las diversas teorías es que el cap. 3[39] constituye en todo o en parte una carta separada:

— *Dos cartas originales* (G. Bornkamm; J. Gnilka; E. J. Goodspeed; L. E. Keck), por ejemplo:

I: 3,1b-4,20: carta escrita cuando Pablo recibe el regalo traído por Epafrodito;

II: 1,1-3,1a + 4,21-23: carta compuesta después de que Epafrodito se hubo recuperado de su enfermedad[40].

— *Tres cartas originales* (teoría con mayor aceptación: F. W. Bea-

38 Sin embargo, *Filipenses* 11,3 (conservado sólo en latín) parece referirse al comienzo de la «epístola» (en singular) de Pablo

39 Dividido diversamente comienzo en 3,1b o 3,2 y conclusión en 3,21 o 4,1. Los que dividen 3,1 en dos partes piensan a menudo que la primera parte del versículo (3,1a) mira hacia el cap 2, y la segunda parte (3,1b), hacia adelante, hacia las amonestaciones que van a seguir.

40 Se ha sugerido una variante que sería I 1,1-3,1a + 4,2-7.10-23 (una carta pastoral escrita después de los dos eventos mencionados arriba), y II 3,1b-4,1 + 4,8 9 (carta polémica escrita después de que Pablo fuera liberado de la prisión y hubieran llegado los falsos maestros).

re; J. A. Fitzmyer; R. H. Fuller, H. Koester; E. Lohse; W. Marxen; W. Schmittals), por ejemplo:

I: 4,10-20: carta de agradecimiento de Pablo por el regalo recibido de los filipenses;

II: 1,1-3,1a + 4,4-7.21-23· carta que urge la práctica de una vida digna que se alegra en el Señor;

III: 3,1b-4,3 + 4,8-9: carta polémica a modo de correctivo.

No hay duda de que el cuerpo de la Carta a los filipenses (1,12-4,20; cf. Sumario) presenta una mezcla de material en el que Pablo torna hacia delante y hacia atrás entre una descripción autobiográfica (su postura respecto a la prisión y sus relaciones con los filipenses a través de Epafrodito y Timoteo), y exhortaciones y advertencias contra los falsos maestros. La división en dos o tres cartas es un intento de los investigadores por reordenar ese material lógica y consistentemente. Ahora bien, no hay manera de encontrar en Flp dos o tres fórmulas distintas de inicio y conclusión, de modo que si originalmente hubo varias cartas, el compilador las abrevió. Además, la lógica de este personaje al mover los segmentos (p. ej. 4,8-9) y al combinar esas cartas en la actual secuencia irregular queda lejos de estar clara. Favorece la unidad el hecho de que en las dos o tres cartas propuestas hay los mismos, raros, vocablos paulinos y la misma comunidad de ideas. Por ello, aproximadamente la mitad de los investigadores mantiene que la forma presente de Flp es la original. Se puede postular que Pablo escribió en prisión con un estilo apropiado al «flujo de su conciencia», comunicando su reconocimiento agradecido por las relaciones pasadas y la amabilidad presente, sus exhortaciones y correcciones tal como le venían a la mente, sin volverlas a fundir en una secuencia totalmente lógica. En cualquier caso este debate[41] no tiene por qué preocupar grandemente al lector ordinario, el cual —dado el estado actual, dividido, de la investigación— hará bien en leer la carta en su secuencia actual, reconociendo que refleja relaciones durante un largo tiempo y que su autor tiene presentes más de un peligro.

41. B. D. Rahjten, NTS, 6 (1959-1960), 167-173, defiende la existencia de tres cartas, y B. S Mackay, NTS, 7 (1960-1961), 161-170, lo refuta Collange, *Philippians*, argumenta en pro de tres cartas y W J Dalton, *Biblica*, 60 (1979), 97-102, lo refuta T E Pollard, NTS, 13 (1966-1967), 57 66, señala la existencia de conexiones temáticas en todo Flp, y J T. Reed, JBL, 115 (1996), 63-90, piensa que 3,1 no indica una carta diferente, sino una fórmula de duda que apunta simplemente hacia un cambio de tema

VI CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Al tratar de la unidad de Flp acabo de sugerir que el debate sobre si la carta hoy conservada representa o no una compilación de dos o más misivas originales no es de gran importancia para la mayoría de los lectores. Podemos comprobar esta afirmación estudiando una de las teoría de la compilación y viendo si hay o no aspectos que afecten al significado básico de Flp.

2) Es un ejercicio que merece la pena pasar revista al modo en el cual aparece impreso el himno cristológico en diversas traducciones modernas del NT. ¿Qué efectos sobre el significado, si es que tiene alguno, produce una decisión sobre el número de estrofas y los versos asignados a cada uno de ellas?

3) Pablo parece desvelar bastante su intimidad en Flp. Basándose en su contenido, ¿cuál debió de ser el fuerte de Pablo como pastor en relación con la comunidad de Filipos? El Apóstol se muestra claramente polémico respecto a los malhechores en 3,2ss. ¿En qué grado es efectivo lo que dice para refutarlos? Dando por supuesto que no es verosímil que cambiara sus mentes, ¿en qué medida es apropiada su postura para proteger y corregir a los filipenses, a los que se dirigen tanto ellos como él mismo?

4) Con motivo de su prisión Pablo reflexiona varias veces en su carta sobre su relación con Cristo, revelando de este modo su «propia espiritualidad». Por ejemplo, el Apóstol invita a sus lectores a que lo imiten a él (3,17) y a Cristo (2,5). Ciertamente, al principio de su carta, Pablo se llama a sí mismo siervo de Cristo para preparar su lenguaje sobre éste en 2,7 como aquel que tomó o aceptó la «forma de siervo». Nótese que tal imitación no es simplemente una empresa humana (2,13). ¿En qué medida es práctica tal imitación después de dos mil años?

5) En la fórmula introductoria Pablo se dirige a los santos en Filipos «junto con los *epískopoi* (inspectores/obispos) y los *diákonoi* (diáconos/ministros)». La discusión sobre esos dos grupos de cargos eclesiásticos[42] ha sido coloreada por las actitudes modernas, favorables o desfavorables, sobre los obispos. Para obviar una presencia tan temprana de los obispos (de la cual no hay testimonio alguno en otras cartas protopaulinas) algunos estudiosos han atetizado esta frase como una interpolación tardía, o han intentado detectar cierto desdén

42 Collange y Soards interpretan estos términos en aposición, de modo que «inspectores» y «ministros» se refieren sólo a un mismo grupo de personas El ministerio en Pablo es un tema complicado, cf por ejemplo Ellis, *Pauline Theology*

por parte de Pablo respecto a esos dignatarios (a los que se contrasta implícitamente con la autodesignación de Pablo y Timoteo, quienes afirman ser solamente «siervos» de Cristo). Pero muchos más estudiosos advierten hoy día que los *epískopoi* filipenses no eran los mismos que los cargos eclesiásticos de ese nombre descritos en una época posterior en las epístolas pastorales deuteropaulinas. (Por ejemplo, puesto que los *epískopoi* seculares eran encargados de finanzas, ¿pudo Pablo haberse dirigido a ellos en Filipos como gentes que le ayudaron a reunir dinero para sustentarse?) De cualquier modo, nada más se dice sobre ellos en Flp, por lo que los juicios de los estudiosos sobre esos personajes implican un grado notable de especulación. Un ejercicio más útil, que utiliza los testimonios de los escritos paulinos contemporáneos, es comparar a los «inspectores» de Filipos con los que «os presiden (*proistámenoi*) en el Señor» de 1Ts 5,12, con los «administradores» (*kybernéseis*) de 1Co 12,28 y «con el que exhorta» (*parakalôn*) en Rm 12,8. A estos pasajes puede añadirse lo que Hch 12,17; 15,2.4.6.22.23; 21,18 dice sobre Santiago y los ancianos/presbíteros en Jerusalén. Al parecer, las iglesias en los años 50 estaban estructuradas, pero no del mismo modo o con títulos utilizados universalmente.

6) Tras reflexionar sobre los diferentes puntos de vista recogidos en la sección dedicada a la cristología del himno de 2,5-11, se pueden comparar los temas de este texto con otros pasajes paulinos o deuteropaulinos tales como 1Co 8,6; 2Co 5,18-18; 8,9; Rm 5,12-19 y Col 1,15-20.

7) Pablo dice de sí mismo que ha sido fariseo (3,5; cf. Hch 23,6); por tanto, antes de tener fe en Jesús, debió de creer en la resurrección de los muertos. Hemos visto una modificación de esta creencia en 1Ts 4,15-17, en donde afirma que los muertos en Cristo resucitarán para encontrarse con él en la parusía. Ahora bien, incluso antes de esta venida, Pablo piensa que si abandona la vida estará con Cristo (Flp 1,23). En 3,11 (quizás retóricamente) afirma: «Por si logro alcanzar la resurrección de los muertos»[43]. ¿Cómo pueden conciliarse estas expectativas? ¿Con qué matices forman parte estas ideas de la esperanza cristiana hoy?

8) La situación social de Filipos cuando Pablo llegó allí por vez primera puede pertenecer quizás más apropiadamente al estudio de Hch 16,12-40, pero Lidia era una mujer importante en aquella ciudad, al igual que Evodia y Síntique lo eran en la comunidad a la que Pablo

43. Cf. R. E. Otto, en la n. 7.

escribió cinco a diez años más tarde (Flp 4,2). Thomas y Portefaix ofrecen material que invita a una reflexión fascinante sobre lo que pudo significar el evangelio de Cristo para las mujeres en esta ciudad romana, el primer lugar de Europa evangelizado por Pablo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE FILIPENSES

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = también para Flm; *** = también para Col, Ef, Flm): Beare, F. W., BNTC, ^{3}1973; Bruce, F. F., NIBC, 1989; Caird, G. B., NClarBC, 1976***, Craddock, F. B., IBC, 1985; Fee, G. D., NICNT, 1995; Getty, M. A., NTM, 1980*; Gnilka, J., NTSR, 1971; Hawthorne, G. F., WBC, 1983; Houlden, J. L., PC, 1970***; Koenig, J., AugC, 1985*; Marshall, I. H., EC, 1992, NTT, 1993*; Martin, R. P., NCBC, 1980: buena bibliografía; véase además TNTC, ^{2}1987, Muller, J. J., NICNT, 1961*; O'Brien, P. T., NIGIC, 1991; Silva, M., BECNT, 1992; Thielman, F., NIVAC, 1995, Vincent, M. R., ICC, 1955 (reimp.; original de 1897*. aún puede consultarse; Witherington, B., III, NTIC, 1994.

Barth, K., *The Epistle to the Philippians,* Knox, Richmond, 1962. Punto de vista sobre esta carta de un distinguido teólogo.

Blight, J., *Carta a los Filipenses,* Paulinas, Madrid, 1970.

Bloomquist, L. G., *The Function of Suffering in Philippians,* JSOT (JSNTSup 78), Sheffield, 1993.

Carballosa, E., *Filipenses. Un comentario exegético y práctico,* Portavoz Evangélico, Barcelona, 1973.

Collange, J.-F., *The Epistle of St. Paul to the Philippians,* Epworth, London, 1979.

Conzelmann, H.-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón,* Fax, Madrid, 1972.

Duncan, G. S., «Were St. Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?», en ExpTim, 67 (1955-1956), 163-166.

Furnish, V. P., «The Place and Purpose of Phil. III», en NTS, 10 (1963-1964), 80-88.

Garland, D. E., «The Composition and Unity of Philippians», en NovT, 27 (1985), 141-173. Buena bibliografía.

Gnilka, J., *Carta a los Filipenses. Comentario para la lectura espiritual,* Herder, Barcelona, 1971.

Gunther, J. J., St. *Paul's Opponents and Their Background* (NovTSup 35), Brill, Leiden, 1973.

Holladay, C. R., «Paul's Opponents in Philippians 3», en *Restoration Quarterly,* 12 (1969), 77-90.

Huby, J , *San Pablo. Cartas de la cautividad (Filemón, Efesios y Filipenses),* Paulinas, Madrid, 1967.

Jewett, R., «Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians», en NovT, 12 (1970), 362-390.

Jewett, R., «The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians», en NovT, 12 (1970), 40-53.

Klijn, A. F. J , «Paul's Opponents in Philippians iii», en NovT, 7 (1965), 278-284.

Kurz, W. S., «Kenotic Imitation of Paul and Christ in Phil 2 and 3», en F. Segovia (ed.), *Discipleship in the New Testament,* Fortress, Philadelphia, 1985, 103-126.

Legasse, S , *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* CB 33, Verbo Divino, Estella, 1988.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan, London, ^{4}1885. Un clásico.

Marshall, I. H., «Which Is the Best Commentary? 12. Philippians», en ExpTim, 103 (1991-1992), 39-42.

Pérez Rodríguez, G., *San Pablo. Cartas de la cautividad y pastorales,* PPC, Madrid, 1974.

Peterlin, D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NovTSup 79), Brill, Leiden, 1995.

Portefaix, L., *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women* (CBNTS 20), Almqvist, Uppsala/Stockholm, 1988.

Reumann, J., «Philippians 3 20-21-A Hymnic Fragment?», en NTS, 30 (1984), 593-609.

Schmithals, W., «The False Teachers of the Epistle to the Philippians», en *Paul and the Gnostics,* Abingdon, Nashville, 1972, 65-122.

Sullivan, K., *A los Filipenses, Efesios, Colosenses y Filemón,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Thomas, W. D., «The Place of Women in Philippi», en ExpTim, 83 (1971-1972), 117-120.

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.

Capítulo 21

CARTA A FILEMÓN

No se discute seriamente sobre la autoría paulina de esta carta, ni siquiera los que sostienen que el Apóstol no compuso Col, escrito que tiene el mismo contexto y muchas de las *dramatis personae* de Flm. La hipótesis frecuente es que un redactor pseudónimo tomó de Flm, carta genuina, el contexto para Col. A este respecto surge inevitablemente la cuestión de por qué no son pseudoepigráficas ambas cartas. Pero la contrapregunta es por qué alguien iba a molestarse en escribir Flm, una simple nota de reducidos propósitos y atribuírsela a Pablo. Tales especulaciones dejan mucho que desear. Pero en esta *Introducción*, uno de cuyos propósitos es familiarizar a los lectores con lo que parece razonable a una mayoría centrista de la investigación, aceptamos a Flm como producto genuino de Pablo, independientemente de la postura que se adopte respecto a Col. Después del *Trasfondo* y del *Análisis general*, dedicaremos unas secciones a *Trascendencia social del punto de vista paulino sobre la esclavitud, En dónde y cuándo, Vida posterior de Onésimo, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I EL TRASFONDO

Es ésta la más breve de las cartas paulinas (335 palabras) y, en el formato, la más próxima al esquema de una carta helenística ordinaria, especialmente aquellas que interceden por alguien[1]. Debemos ser cau-

1 Esta carta es comparable a una breve misiva de Plinio el Joven a Sabiniano en la que intercede por un esclavo joven que había buscado refugio en su casa, Plinio ofrece

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Hacia el 55, si fue escrita en Éfeso; 58-60, si lo fue en Cesarea (improbable), 61-63 (si fue compuesta en Roma.

DESTINATARIO A Filemón, junto con Apia (¿su mujer?), Arquipo y toda la iglesia de su casa.

AUTENTICIDAD, UNIDAD E INTEGRIDAD No se discuten seriamente.

DIVISIÓN FORMAL

A. Fórmula introductoria 1-3
B. Acción de gracias 4-7
C. Cuerpo de la carta. 8-22 (21-22 pueden considerarse como la coda o cierre del cuerpo o bien parte de la conclusión)
D Fórmula conclusiva 23-25.

DIVISIÓN DE ACUERDO CON EL CONTENIDO (y estructura retórica)

1-3	Destinatario. Saludos
4-7	Acción de gracias; actúa como un *exordium* para ganarse la buena voluntad de Filemón por medio de la alabanza
8-16	Apelación en favor de Onésimo con el ofrecimiento de motivos para ella (*confirmatio*)
17-22	Reiteración y expansión de la súplica (*peroratio*)
23-25	Saludos finales; bendición.

tos, sin embargo, y no evaluarla simplemente como una misiva de un particular a otro pidiéndole un favor. Pablo, como alguien que ha tenido una vida larga[2] y ha sufrido mucho en el servicio de Cristo, escribe al dirigente de una iglesia doméstica cristiana, o quizás a la iglesia completa en la persona de su futuro anfitrión (puesto que Pablo presupone una presión de la comunidad sobre Filemón). El Apóstol escribe como prisionero, es decir, como uno que ha sacrificado su libertad por Cristo, para pedir la libertad de otro. En cada línea bajo la superficie se percibe cómo el Apóstol cuestiona el rango social de dueño y esclavo impulsado por el cambio de relaciones introducido por el evangelio. La crítica literaria y la sociología han enriquecido el estudio de esta carta (Petersen), pero Soards tiene razón cuando insiste en la primacía de la dimensión teológica.

razones a Sabiniano para la clemencia (9,21; cf. E. Lohse, *Colossians*, 196-197). En cuanto al tamaño, 2Jn tiene 245 palabras y 219 3Jn; se piensa generalmente que esta dimensión estaba condicionada por la longitud de una hoja de papiro.

2. En el v. 9 se encuentra en todos los manuscritos la lectura *presbýtes*, «anciano», aunque algunos prefieren leer, o enmendar, *presbeutés*, «embajador».

Puesto que este escrito trata de un esclavo, pueden ser apropiadas unas cuantas notas sobre la esclavitud en tiempos de Pablo antes de que consideremos la situación específica. La sociedad en las provincias del Imperio romano en las que Pablo llevó a cabo su actividad misionera estaba altamente estratificada. En el nivel más elevado se situaban los romanos designados por el Senado o el emperador para administrar la provincia política, fiscal y militarmente; a continuación venía la clase local privilegiada (hereditaria o por fortuna); luego los pequeños terratenientes, comerciantes y artesanos. A éstos seguían en rango social los libertos, emancipados por acción de sus dueños, o por autocompra de su propia libertad; y luego, al final, venía el inmenso número de los esclavos, cuya existencia estaba íntimamente implicada con el bienestar económico del Imperio. (Los terribles resultados de la revuelta de esclavos en Italia, dirigida por Espartaco en el 73-71 a.C., muestran que cualquier propuesta dirigida a abolir la esclavitud habría tenido consecuencias devastadoras para el Imperio.) Las gentes se convertían en esclavos de diversas formas: muchos eran prisioneros de guerra; otros eran raptados por los traficantes de esclavos; otros quedaban esclavizados a causa de las deudas y, naturalmente, además, había niños hijos de esclavos. La esclavitud que tienen en mente la mayoría de los lectores actuales de la Biblia son las formas modernas de ella, como la de los negros en América, pero la situación en el Imperio romano era más complicada. Dentro de esa categoría general la forma más terrible era la soportada por los asignados a trabajos pesados, es decir, en las minas, en la construcción, o por los galeotes en galeras. En contraste, muchos de los que trabajaban en las casas de amos comprensivos no tendrían una situación mucho peor que la de los sirvientes en una propiedad europea acomodada de finales del siglo pasado, tal como aparecen en diversas series televisivas. A nivel particularmente elevado estaban los esclavos bien educados que administraban las haciendas o negocios de sus dueños, instruían a los hijos e incluso obtenían ingresos propios. Éstos formarían el grupo del cual muchos escaparían recibiendo o ganando la emancipación.

La forma concreta de esclavitud contemplada en Flm es bien conocida por Pablo, Filemón y Onésimo. Desgraciadamente, estos presupuestos no se especifican en la carta, por lo que la secuencia de los sucesos debe ser reconstruida a partir de indicios. Para juzgar la situación debemos prestar atención no sólo a los nombres personales utilizados para identificar a las *dramatis personae,* sino también a los títulos a ellos otorgados que indican su función como cristianos. Una reconstrucción plausible es que Filemón era un cristiano acomodado;

Apia, su mujer; y Arquipo, un personaje cercano al marido[3]; la casa de Filemón servía como lugar de reunión para una iglesia doméstica. No es claro que Pablo hubiera tratado alguna vez personalmente a Filemón[4]; al menos, sin embargo, la evangelización de la zona en la que vivía este personaje era probablemente fruto de la misión paulina, quizás a través de sus colaboradores (vv. 23-24: ¿Epafras?). Onésimo era un esclavo de Filemón, huido probablemente[5]. El lenguaje de súplica del v. 10 sugiere que Pablo lo había convertido (recientemente). ¿Había sido arrojado a prisión en otra ciudad (aunque no como esclavo fugado; de lo contrario habría sido devuelto), y fue allí fue donde Pablo lo encontró y lo evangelizó? O ¿había sido este encuentro algo más deliberado? Sin ser un prisionero, ¿había buscado el fugitivo Onésimo ayuda en un grupo cristiano (y en concreto en Pablo, de quien hablaba su dueño), en una ciudad extraña en la que se encontraba en apuros? En cualquier caso el hecho de que el Apóstol hubiera sido el responsable de esa nueva vida, compartida tanto por Filemón como por Onésimo, subyace a ese mensaje concebido para que tal realidad teológica produjera sus efectos en el plano social.

3 Arquipo ha sido caracterizado diversamente por los estudiosos, por ejemplo, como hijo de Filemón, o como cabeza de la iglesia que se reunía en casa de éste (Stoger), o incluso como el dueño de Onésimo (J Knox defiende esta última identificación, también L Cope, *Biblical Research*, 30 [1985], 45-50) En este caso Pablo habría escrito la carta para que Filemón, el presidente de la comunidad, estuviera presente cuando se presentara a Arquipo la petición sobre Onésimo) Las dos últimas propuestas dependen de una dudosa interpretación de la amonestación a Arquipo en Col 4,17 de que cumpla su ministerio, es decir, administrando bien la iglesia o liberando a Onésimo (En este último caso, ¿a qué viene esa rudeza del pasaje de Col después de toda la delicadeza de Flm?) La variedad de las propuestas ilustra lo poco que se dice en Flm

4 Indicio que apunta a *una ausencia de encuentro personal* v. 5 «he oído», indicios que apuntan a *un encuentro personal* v 1 «colaborador» (termino utilizado por Pablo la mayoría de las veces para referirse a gentes con las que ha tenido trato personal) y el v 19 «Tú mismo te me debes» Los que defienden la existencia de un encuentro personal sugieren generalmente que éste no había tenido lugar en donde vivía Filemón en esos momentos (porque Pablo no habia evangelizado Colosas por sí mismo), sino quizás en Éfeso ¿Estaban Apia y Arquipo con Filemón, o debemos postular unas relaciones diferentes entre Pablo y los tres destinatarios?

5 Tenemos antiguos ejemplos de anuncios de «Se busca» que ofrecen dinero por la captura de esclavos huidos, pero no es claro que Onésimo estuviera perseguido legalmente ., quizás un indicio de sensibilidad cristiana por parte de su dueño O es posible simplemente que Onésimo no hubiera estado buscando la libertad, por ejemplo, quizás éste, trabajando en su oficio, hubiera hecho algo que habria supuesto una pérdida de dinero para Filemón («En un tiempo inútil para ti», mas 18-19), y luego en vez de dar la cara ante su dueño se habría ido a otro lugar a buscar a alguien que intercediera por él

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

La carta, concebida para persuadir, es astuta, y cada uno de sus versículos apunta a algo más de lo que afirma. Ciertamente, algunos (cf. Church, «Rhetorical») han descubierto en ella técnicas y cánones retóricos bien conocidos. En los vv. 4-7, que constituyen una *captatio benevolentiae*, Pablo adula a Filemón (no necesariamente con falta de sinceridad), reseñando lo que ha oído de su amor y fe cristianos..., ¿oído de Epafras y/o de Onésimo, o porque todos en los círculos paulinos conocían a ese personaje sobresaliente? Luego, en el v. 8, Pablo proporciona a Filemón un recordatorio indirecto de su autoridad apostólica capaz de ordenar; sin embargo, por propia preferencia del Apóstol, esta carta es una súplica por el destino de Onésimo (10). Aunque, como hijo de Pablo en Cristo, Onésimo es extremadamente útil[6] a su padre cristiano en la prisión, y el Apóstol desearía mantenerlo a su lado como colaborador, Pablo no desea hacer nada sin el consentimiento de Filemón (y probablemente sin la aprobación de la iglesia doméstica). Consecuentemente, el Apóstol devuelve a Onésimo a su dueño con el deseo de que éste lo acepte no ya como esclavo, sino como hermano amado. Nótese lo mucho que se pide: no simplemente que Onésimo escape al castigo, que podría imponérsele según ley, no simplemente que Onésimo sea emancipado (lo que podría esperarse como un gesto más noble aún), sino que el esclavo sea elevado al plano de la relación cristiana: «Recíbelo como me recibirías a mí» (v. 17). Esta petición es un ejemplo dramático del modo de pensar de Pablo, fiel al cambio de valores realizado por Cristo: su antinomia no es simplemente esclavo o libre, sino esclavo y nueva criatura en Cristo. En los vv. 18-19 el Apóstol garantiza por su propia mano su promesa de pagar lo que se deba[7]; pero al poner de relieve que él es a quien Filemón debe (directa o indirectamente) su fe cristiana, Pablo convierte en virtualmente imposible cualquier exigencia de pago. En el v. 21 hay un doble toque retórico: el Apóstol recuerda a Filemón que le debe obediencia (¿a Pablo como apóstol, o a Dios y al evangelio?) y expresa su confianza en que Filemón hará más de lo que se le pide. Ese «más» es interpretado por algunos como un indicio de que Filemón debería liberar a Onésimo de

6. El nombre «Onésimo», común entre los esclavos, significa «útil» en griego. Pablo juega con este significado en el v. 11 en el contraste entre «en un tiempo inútil..., mas ahora para ti y para mí muy útil».

7. Muchos han pensado que Onésimo robó algo cuando huyó, pero este hecho puede ser simplemente un reflejo del derecho romano, según el cual si alguien alberga a un esclavo huido es responsable ante el dueño por la pérdida de trabajo que ello implicaba.

la esclavitud como a un hermano cristiano. Pablo los visitará después de ser liberado (una ocasión por la que Filemón ha estado rogando: v. 22). ¿Es ésta una indicación sutil de que Pablo quiere ver por sí mismo cómo ha sido tratado Onésimo? Que Filemón reaccionó generosamente es casi cierto. De lo contrario, no se habría conservado la carta.

III. TRASCENDENCIA SOCIAL DEL PUNTO DE VISTA PAULINO SOBRE LA ESCLAVITUD

Jesús tenía una fuerte perspectiva apocalíptica: el reino/reinado de Dios estaba ya presente en su actuación; era imperioso tomar una decisión respecto a una invitación divina que no iba a repetirse. Según la tradición, Jesús evitó pronunciarse sobre el momento del final de los tiempos; pero incluso si no podía conocerse el instante preciso, la impresión dominante era que el fin habría de venir pronto. Pablo tenía también un punto de vista apocalíptico por cuanto la muerte y resurrección de Cristo habían señalado el cambio de era. El fuerte sentido apocalíptico no da ánimos para un planteamiento social a largo plazo. Las estructuras de la sociedad que impiden la proclamación del evangelio deben ser neutralizadas. Ahora bien, precisamente porque Cristo ha de volver pronto, otras estructuras que no representan valores evangélicos pueden continuar, con tal que puedan sortearse para conseguir que Cristo sea proclamado. Pero no durarán mucho. Las implicaciones del evangelio respecto a la esclavitud son claras para Pablo: en Cristo Jesús «no hay esclavo ni libre» (Ga 3,28); todos tienen el mismo valor. Todos han sido bautizados en un mismo cuerpo (1Co 12,13), y todos deben tratarse mutuamente con amor. La única esclavitud verdadera, que permanece tras el cambio de los eones, es la esclavitud para con Cristo (1Co 7,22). Ahora bien, trastocar esa institución social romana tan imponente no era empresa factible en el tiempo anterior a la venida de Cristo, tan limitado. Obviamente, a nivel mundano, los esclavos intentarán conseguir la libertad; pero si uno es esclavo cuando ha sido llamado a la fe, y la libertad física es inasequible, esta situación no reviste una importancia esencial. «Persevere cada uno ante Dios en la condición en la que fue llamado» (1Co 7,21-24).

Para algunos intérpretes Flm refleja una posición paulina nítida sobre la esclavitud, una posición aceptable que finalmente habría de conducir al conjunto de los cristianos sensibles a rechazarla. Vemos en la carta que cuando Pablo alberga la esperanza de conseguir una cooperación, incita a un propietario cristiano de esclavos a que desafíe las convenciones sociales: perdonar y recibir en la casa a un siervo

huido; rechazar una reparación monetaria cuando se le ofrece, teniendo presente lo que cada uno debe a Cristo como Pablo ha proclamado; ir más allá en generosidad emancipando al esclavo; y lo más importante de todo desde un punto de vista teológico, reconocer en Onésimo a un hermano amado y aceptar así su transformación cristiana. (Muchos hoy día, al evaluar a Flm, quizás no aprecien la dimensión mencionada, pero para Pablo esta última era la demanda clave.) Tomar tal postura concesiva podría tener implicaciones sociales deletéreas a los ojos de los externos, e incluso ante los cristianos poco dados al amor. Podría ocurrir que uno que actuara así pasara por agitador del orden social y revolucionario; pero éste era el precio que merecía ser pagado por la lealtad al evangelio.

Para otros intérpretes, por el contrario, Flm es el paradigma de la falta de nervio. Al final de todo, a pesar de sus ánimos implícitos para que libere a Onésimo, Pablo no dice a Filemón explícitamente que mantener a otro ser humano como esclavo niega de hecho el que Cristo haya trasmutado los valores. Tolerar un mal social a la vez que se protesta suavemente en nombre del cristianismo vale tanto como indultarlo y asegurar su supervivencia. Ciertamente, a lo largo de los siglos, la ausencia de condena de la esclavitud por parte de Pablo ha sido utilizada por algunos lectores de la Biblia como prueba de que la institución no es mala en sí misma. Pero éstos no se plantearon la cuestión de si la tolerancia parcial de Pablo estaba tan fundamentalmente determinada por sus perspectivas apocalípticas que una vez que la segunda venida se trasladaba a un futuro indefinido no podía ya servir de guía. Tal como veremos más abajo en el apartado *Cuestiones*, los aspectos socio-morales que rodean a este tema pueden extenderse igualmente a otros ámbitos[8].

IV. ¿DESDE DÓNDE Y CUÁNDO?

Pablo escribe esta carta desde la prisión, por lo que debemos pasar revista a las mismas tres candidatas que examinamos en el Cap. 20 a propósito de Flp —Éfeso, Cesarea, Roma[9]—, en donde Pablo pudo

8. Ciertamente, Burtchaell, *Philemon's Problem,* utiliza esta carta como llave de entrada en los problemas que constituyen los dilemas diarios de los cristianos.

9. Es imposible determinar si se trataba de un confinamiento o un cierto tipo de arresto domiciliario en el que Pablo era fácilmente accesible. Extrañamente, los prólogos monarquianos del siglo II asignan Flm y Flp a Roma, pero Col a Éfeso En mi opinión, hay poca base para recomendar a Cesarea como lugar desde el que se envió Flm.

haber estado prisionero. Ahora, sin embargo, la situación es más complicada. Por sí misma esta carta proporciona menos indicios que Flp. aunque Pablo desea que se le prepare una habitación para una futura visita (v. 22), no se nos dice nunca dónde viven los destinatarios. (Ahora bien, debe admitirse que la petición de preparar una habitación, si es que Pablo tenía que efectuar un largo viaje marítimo desde Roma, o desde Cesarea incluso por pensar en un lugar más cerca de los destinatarios, parece algo raro.) Algunos de los factores claves (señalados con un asterisco) de la p. 646, que contribuyeron a determinar el lugar de origen de Flp, se verifican también aquí; por ello, si Éfeso era para Flp la candidata más probable, lo mismo ocurre en este caso.

Sin embargo, se debe tener también en cuenta la clara relación de Flm con Col. El comienzo de las dos cartas señalan a Timoteo, «nuestro hermano» como corremitente; el final de ambas está escrito con la propia letra de Pablo (Flm 19; Col 4,18). Ocho de las diez personas mencionadas en Flm lo son igualmente en Col[10]. (Ahora bien, es inseguro que Pablo haya escrito Col, por lo que los detalles que en ella se encuentran pueden no pertenecer de hecho a la biografía paulina.) Puesto que en Col (4,9.17) se hace referencia a Onésimo y a Arquipo, la vasta mayoría de los intérpretes asumen que Filemón vivió en la región de Colosas; esta hipótesis aceptable[11] favorece a Éfeso como candidata para situar el paradero de Pablo. Pensando en la huida de un esclavo, esta ciudad estaba sólo a 160/180 km, en contraste con las distancias inmensas entre Colosas y Roma o Cesarea[12]. Hay dificultades, sin embargo. La cristología de Col es avanzada, pero si esta últi-

10 Timoteo, Arquipo, Onesimo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas aparecen en las dos cartas, Filemón y Apia están ausentes de Col Ahora bien, la función asignada a Onésimo en Col 4,9 apenas se corresponde con la que tiene en Flm

11 ¿Por qué aceptable? *Si Col fue escrita por Pablo,* se puede confiar en las referencias geograficas e históricas en ella contenidas, y teorizar que Tíquico y Onésimo llevaron consigo a Colosas la Carta a Filemón (Col 4,7-9) Ahora bien, Col, que contiene muchos saludos a las gentes de esa ciudad (y de Laodicea), no menciona a Filemon ¿Estaba situada esa iglesia domestica, que se reunía en casa de este, no en Colosas, sino en una ciudad de los alrededores? (La precisión de que tal ciudad era Laodicea está relacionada con la aventurada tesis de Knox, según la cual esta carta, tras ser leída por Filemón en Laodicea, fue entregada por éste a Arquipo en Colosas, por lo que esta misma es la *Carta de Laodicea* mencionada en Col 4,16) *Si Col no fue compuesta por Pablo,* la mencion en ella de Onésimo y Arquipo fue verosimilmente inspirada por la carta genuina a Filemón, y los destinatarios de esa carta pseudónima pueden proceder de una tradición fidedigna que relacionaba a estas personas con Colosas

12 Se podría argumentar con dificultades en pro de una huida del esclavo a Roma, en donde se perdería su pista, ya que la distancia era de más de 1 600 km, todavía menos plausible es una huida a Cesarea.

ma epístola es genuinamente paulina, eso mismo podría hablar en favor de la cautividad romana (61-63), al final de la vida de Pablo, como lugar de composición tanto de Col como de Flm. Más concretamente, respecto a las personas que estaban con Pablo cuando escribió Flm (vv. 1.24), mientras que la presencia de *Timoteo* favorece a Éfeso (pp. 648-649), la de *Aristarco* apoya a dos ciudades· estaba con Pablo en Éfeso en 54-57 y partió con él desde Cesarea hasta Roma en el 60 (Hch 19,29; 27,2); *Marcos* (¿cuál de ellos?), *Lucas y Demas* no aparecen mencionados durante la estancia efesina, pero están relacionados más tarde con Roma (respectivamente, 1P 5,13 [Babilonia = Roma]; 2Tm 4,11 [también Hch 28,16 si Lucas forma parte del «nosotros»]; 2Tm 4,10). Todo esto es muy incierto, sin embargo; pero por cualquier parte que se mire, los argumentos en pro de Éfeso y la composición hacia el 56 son tan buenos o mejores que los de Roma. Nada esencial en cuanto a la interpretación depende de ellos.

V VIDA POSTERIOR DE ONÉSIMO

Presumiblemente Pablo escribió un gran número de cartas personales a cristianos individuales. ¿Por qué se conservó precisamente ésta? La respuesta más usual y probable es que esta carta es más eclesial que personal, y tiene implicaciones importantes pastorales y teológicas (incluso aunque, como hemos visto, no determine el futuro de la esclavitud). Para explicar su conservación se ha formulado una propuesta más romántica, ligada a los nombres de Goodspeed y Knox. Onésimo fue emancipado por Filemón y retornó para trabajar con Pablo en Éfeso, permaneciendo allí como figura cristiana principal una vez que el Apóstol abandonó el lugar. Estaba todavía allí más de medio siglo más tarde cuando Ignacio de Antioquía, utilizando un lenguaje propio de una estructura eclesiástica desarrollada, dirigió una carta a la iglesia efesina «en la persona de Onésimo, varón de caridad inenarrable y vuestro obispo» (Ef 1,3). Por estas cualidades, y por la apreciada memoria del hombre que había sido su padre en Cristo, Onésimo estaba bien situado para reunir las cartas dispersas de Pablo, muerto hacía ya tiempo. Con comprensible orgullo, incluyó entre los grandes escritos que el Apóstol había enviado a las iglesias una pequeña misiva guardada como un tesoro todos esos años, puesto que hablaba de él mismo, Onésimo, y había hecho posible toda su trayectoria vital posterior. Desgraciadamente, no hay virtualmente prueba alguna de esta teoría en verdad atractiva. El Onésimo de Éfeso en el 110 pudo haber tomado este nombre en honor del esclavo convertido allí por un Pablo en cadenas

hacía mucho tiempo. No hay manera de tomar una decisión; mas parafraseando un dicho italiano, *Se non è vero, è ben trovato*: «Aunque no sea verdadera, es un buena propuesta».

VI. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Es un ejercicio que merece la pena confeccionar una lista de los principales personajes junto con los títulos descriptivos que se les dan en Flm. ¿Hasta qué grado utiliza Pablo esos títulos para hacer conscientes a los en ellos implicados de lo que son y lo que él mismo es gracias al don de Dios en Cristo? ¿Cómo afecta esa nueva dimensión teológica su relación ya existente?

2) A menudo se invoca rápidamente la autoridad para resolver una cuestión eclesial. Pablo tiene claro que él posee tal autoridad, pero prefiere persuadir (vv. 8-9; cf. también 2Co 8,8), incluso aunque astutamente introduzca en su persuasión elementos retóricos y psicológicos. (En Mt 18,15-18 se muestra también una preferencia por la persuasión.) ¿Hasta qué punto es inherente esa preferencia en la *metánoia*, conversión, cuando se entiende ésta literalmente como cambio de la propia mente? El NT utiliza la expresión los «mandamientos de Dios» cuando habla de la venida del Reino. ¿Qué relación guarda este hecho con la postura del evangelio que sitúa la responsabilidad en el individuo?

3) La tolerancia parcial de la esclavitud por parte de Pablo puede relacionarse con su punto de vista apocalíptico, según el cual este mundo pasa. Se formula a menudo la acusación de que incluso los cristianos de hoy día con una visión fuertemente apocalíptica insisten demasiado poco en la justicia social. ¿Hay ejemplos en la historia del cristianismo en los que coexistan una perspectiva apocalíptica fuerte y una gran exigencia de cambio de las estructuras sociales?

4) Con el punto 3) está relacionada la cuestión de la «ética interina», es decir, las actitudes éticas expresadas en un contexto en el que se considera que el tiempo presente ha de pasar rápido porque Cristo vendrá muy pronto. Por un lado, la creencia en el retorno inminente de Cristo ha generado la tolerancia de instituciones sociales injustas durante ese breve intervalo (con tal de que se pueda en todo caso proclamar el evangelio); por otro, se han exigido actos heroicos a los cristianos precisamente porque las cosas a las que podían estar ligados no eran duraderas. Si en 1Co 7,20-24 se dice a los esclavos que sigan como tales por el principio de que cada uno ha de permanecer en el estado en el que ha sido llamado, lo mismo ha de aplicarse a un soltero o a un

casado cuyas vidas pueden verse trastocadas. «El tiempo es corto; sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran» (1Co 7,29). ¿Cómo se puede determinar qué es una exigencia permanente del evangelio si tal exigencia estaba enmarcada en los presupuestos de un breve ínterin?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE FILEMÓN

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Stöger, A., NTSR, 1971. Véanse también las obras señaladas con un asterisco en la *Bibliografía* del Cap. 20 (Flm) y en la del Cap. 27 (Col).

Burtchaell, J. T., *Philemon's Problem,* ACTA Foundation, Chicago, 1973.
Church, F. F., «Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon», en HTR, 71 (1978), 17-33.
Conzelmann, H.-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón,* Fax, Madrid, 1972.
Daube, D., «Onesimos», en HTR, 79 (1986), 40-43.
Derrett, J. D. M., «The Functions of the Epistle to Philemon», en ZNW, 79 (1988), 63-91.
Elliott, J. H., «Philemon and House Churches», en TBT, 22 (1984), 145-150.
«Patronage and Clientism in Early Christian Society», en *Forum,* 3 (4; 1987), 39-48.
Getty, M. A., «The Theology of Philemon», en SBLSP, (1987), 503-508.
González Ruiz, J. M.ª, *San Pablo. Cartas de la cautividad,* Marova, Roma, 1956.
Goodenough, E. R., «Paul and Onesimus», en HTR, 22 (1929), 181-183.
Harrison, P. N., «Onesimus and Philemon», en ATR, 32 (1950), 268-294.
Huby, J., *San Pablo. Cartas de la cautividad (Filemón, Efesios y Filipenses),* Paulinas, Madrid, 1967.
Knox, J., *Philemon among the Letters of Paul*, Abingdon, Nashville, ed. rev., 1959.
Legasse, S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón,* CB 33, Verbo Divino, Estella, 1988.
Lewis, L. A., «An African American Appraisal of the Philemon-Paul-Onesimus Triangle», en *Stony the Road We Trod,* A/F, Minneapolis, 1991, 232-246.
Mullins, T. Y., «The Thanksgivings of Philemon and Colossians», en NTS, 30 (1984), 288-293.
Mussner, F.-A. Stoeger, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón,* Herder, Barcelona, 1970.
Pérez Rodríguez, G., *San Pablo. Cartas de la cautividad y pastorales,* PPC, Madrid, 1974.
Petersen, N. R., *Rediscovering Paul, Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World,* Fortress, Philadelphia, 1985.

Preiss, T., «Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemon», en *Life in Christ* (SBT 13), SCM, London, 954, 32-42.
Riesenfeld, H., «Faith and Love Promoting Hope [Phlm 6]», en M. D. Hooker-S. G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism,* SPCK, London, 1982, 251-257.
Soards, M. L., «Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon», en PRS, 17 (1990), 209-219.
Sullivan, K., *A los Filipenses, Efesios, Colosenses y Filemón,* Sal Terrae, Santander, 1966.
White, J. L., «The Structural Analysis of Philemon», en SBLSP, (1971), 1-47.
Winter, S. B. C., «Paul's Letter to Philemon», en NTS, 33 (1987), 1-15.

Capítulo 22

PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

Los contactos conocidos de Pablo con Corinto duraron casi una década, y hay más correspondencia paulina con esta ciudad que con cualquier otro lugar. Se han detectado, en verdad, trazas de siete cartas (pp. 714-715). La perturbada situación de los cristianos de Corinto explica la necesidad de tanta atención. Paradójicamente, la amplitud de sus problemas («teólogos» rivales, facciones, prácticas sexuales problemáticas, obligaciones maritales, liturgia, cargos en la iglesia) hace a esta correspondencia excepcionalmente instructiva para cristianos en apuros e iglesias de nuestro tiempo. El intento de vivir de acuerdo con el evangelio en una sociedad multiétnica y multicultural en Corinto suscitó cuestiones aún vigentes en las sociedades de hoy, multirraciales y pluriculturales. El estilo paulino a base de preguntas y su modo de debatir con citas intercaladas hace que su presentación de esas cuestiones sea vivaz y atractiva, y que haya llevado a los estudiosos a discutir sobre el tipo preciso de retórica que el Apóstol emplea. Si los que estudian a Pablo seriamente por vez primera tienen la limitación de que sólo pueden examinar en profundidad una de las trece cartas, es 1Co la que más satisfacción proporciona. De acuerdo con ello, tras el *Trasfondo*, el *Análisis general* delineará el mensaje de esta carta con una amplitud mayor que la usual; luego dedicaremos otras secciones a *Quiénes critica Pablo en Corinto, Condena de fornicarios y homosexuales, Los carismas en Corinto* (1Co 12 y 14), *El himno al amor* (1Co 13), *Pablo y el Señor resucitado* (1Co 15), *Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I EL TRASFONDO

La zona continental de Grecia (Acaya) está unida a la amplia península del Peloponeso en el sur por un istmo estrecho de apenas siete kilómetros, con el mar Egeo al este, y el Jónico y el Adriático a occidente. Sobre una meseta que controla este istmo, a ambos lados de la ruta terrestre Norte-Sur, hacia la península y situada entre dos puertos a ambos mares, estaba la ciudad de Corinto[1] (flanqueada como una torre por la colina de su acrópolis, de unos 600 m de altura, el Acrocorinto).

Este lugar, llamado por Cicerón «luz de toda Grecia», había sido habitado desde hacía más de cuatro mil años; la ciudad griega concluyó su existencia cuando fue derrotada por los romanos en el 146 a.C. La ciudad que la sustituyó, a la que llegó Pablo en el 50/51-52, había sido fundada un siglo antes (en el 44 a.C.) por Julio César como colonia romana. En un sentido, pues, Corinto era como Filipos; pero su emplazamiento estratégico atrajo a una población más cosmopolita, puesto que a ella vinieron emigrantes pobres desde Italia, además de esclavos emancipados de origen griego, sirio, judío y egipcio. El poeta griego Crinágoras, del siglo I a.C., describió a estas gentes como granujas, pero muchos de ellos se hicieron ricos pronto. Sus habilidades hicieron que el lugar prosperara como centro manufacturero (bronce y objetos de terracota) y comercial. Durante el gobierno de Augusto Corinto se convirtió en la capital de la provincia de Acaya, lo que explica la presencia del procónsul Galión (hermano del famoso Séneca) que se ocupó del caso de Pablo (Hch 18,12).

La arqueología nos permite una reconstrucción exacta de la ciudad romana[2] y da testimonio del ambiente multicultural. Aunque el latín pudo haber sido la primera lengua de la colonia romana, las inscripciones muestran el amplio uso del griego, el lenguaje del comercio.

1. Estrabón, *Geografía* VIII 6,20, habla de la «dueña de dos puertos» Por el modo como está combado este istmo, el *Céncreas*, el puerto que daba acceso al mar oriental en el golfo Sarónico, distaba unos diez km de Corinto, hacia el este; el *Lequeo*, el muelle que daba acceso al mar occidental en el golfo de Corinto, estaba situado a unos tres km al norte de la ciudad En la antiguedad había una calzada pavimentada, el *diolkos*, a través del istmo, que facilitaba el comercio entre los dos mares Además del transporte de mercancías de unos barcos a otros, unas entalladuras en la roca permitían que se pudiera arrastrar pequeñas embarcaciones de un mar a otro, evitándose así un viaje peligroso de unas doscientas millas en torno a la traicionera punta de la península Aunque Nerón comenzó a excavar un canal, fue sólo en 1893 cuando quedaron unidos los dos mares por el canal de Corinto

2 Véanse los mapas y planos de la ciudad en J Murphy O'Connor, *St, Paul's Corinth*, 6, 20,24-25, también Furnish, «Corinth».

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA *A finales del 56 o comienzos del 57; escrita en Éfeso (o en 54/55 según la cronología* revisionista).

DESTINATARIOS La iglesia de Corinto, mezcla de judíos y gentiles, convertida por Pablo en el 50/51-52 (o 42-43)

AUTENTICIDAD No se disputa seriamente

UNIDAD Algunos ven en ella dos o tres cartas entreveradas, pero una mayoría en continuo crecimiento está en favor de la unidad, aunque se piensa que esta única epístola fue compuesta por etapas y que en medio de su composición llegó a Pablo desde Corinto nueva información y una carta.

INTEGRIDAD No hay interpolaciones importantes en las que la mayoría esté de acuerdo, aunque se debate sobre 14,34 35 y el cap. 13, a la carta presente precedía otra misiva hoy perdida (1Co 5,9)

DIVISIÓN FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1-3
B. Acción de gracias 1,4-9
C. Cuerpo de la carta 1,10-16,8
D Fórmula conclusiva 16,19-24

DIVISIÓN DE ACUERDO CON EL CONTENIDO

1,-9	Destinatarios/saludos y acción de gracias que recuerda a los corintios sus dones espirituales
1,10-4,21	Parte primera Las facciones
5,1-11,34	Parte segunda Problemas de conducta (incesto, pleitos, comportamiento sexual, matrimonio, alimentos, eucaristía, liturgia), lo que Pablo ha oído y preguntas que le han formulado
12,1-14,40	Parte tercera problemas con los carismas y respuesta del amor
15,1 58	Parte cuarta la resurrección de Cristo y la de los cristianos
16,1-18	La colecta, planes de viaje de Pablo, personas recomendadas
16,19-24	Saludos, Pablo escribe con su propia mano, «Nuestro Señor viene»

Había templos que honraban a las divinidades griegas usuales, y está atestiguado también el culto egipcio de Isis y Serapis. El honor tributado a los emperadores fue fomentado por el patronazgo imperial, que se extendía hasta los Juegos ístmicos, panhelénicos, celebrados bianualmente en la primavera (también en el 51 d.C.); sólo les superaban en importancia los Juegos olímpicos. Aunque no hay testimonios arqueológicos, salvo el dintel de una sinagoga (cf. Hch 18,4), en el siglo I d.C. había en la ciudad una numerosa colonia judía con sus propios funcio-

narios y administración interna, que aumentó quizás cuando Claudio expulsó a los judíos de Roma en el 49 (Cap. 16, n. 24).

La Corinto griega adquirió una fama exagerada (en parte calumniosa) de libertina en el ámbito sexual, de modo que los vocablos griegos para designar a los proxenetas, la prostitución y la fornicación se habían formado a base del nombre de la ciudad. A pesar de las referencias a esta «ciudad del amor» con sus mil sacerdotisas de Afrodita (Venus), prostitutas sagradas, sólo se han encontrado dos pequeños templos dedicados a esta diosa. Sea cual fuere la verdad acerca de la Corinto griega, debemos pensar que la romana tenía más o menos los problemas de una ciudad de aluvión, ruda, relativamente nueva, adyacente a dos puertos. Tenía también sus ventajas, sin embargo, desde el punto de vista de Pablo. Los viajeros que pasaban por Corinto, incluidos los visitantes del santuario de Asclepio, famoso por sus curaciones, o los que asistían a los Juegos ístmicos, necesitarían tiendas para su albergue temporal, de modo que un fabricante de esos artefactos, o quizás guarnicionero, como Pablo (y también Áquila y Priscila: Hch 18,2-3) podían encontrar allí trabajo y sustento[3]. A causa de los muchos transeúntes con sus idas y venidas, el Apóstol no tendría que sufrir el rechazo a los extraños o a los residentes forasteros; además, la semilla del evangelio por él sembrada en Corinto podía diseminarse y ser llevada lejos por los que él había evangelizado. Furnish («Corinth») aporta muchas sugerencias interesantes sobre cómo se veía afectado lo que Pablo escribía por los proyectos de nuevas construcciones, festividades, artefactos y agricultura de aquel lugar.

Los contactos de Pablo con Corinto son complicados. Puede servirnos de ayuda contar con minuciosidad aritmética aquello que condujo a la composición de 1Co (la continuación, que tuvo como resultado 2Co, puede encontrarse en pp. 705-706). Además de los numerales (#) utilizados para designar los momentos de contacto, utilizaré también letras mayúsculas para denominar las diversas cartas paulinas a los corintios, parte de las cuales se han perdido, sistema que mantendré a lo largo de todo este capítulo.

#1) Años 50/51-52. Según Hch 18,1-3, Áquila y Priscila (con casi total seguridad judeocristianos) estaban en Corinto cuando Pablo llegó allí. Algunos discuten esta secuencia porque en 1Co 3,6.10; 4,15 Pablo asegura que él plantó, puso los fundamentos y fue el padre de esa comunidad cristiana. Podemos preguntarnos, sin embargo, si este lenguaje excluye la posibilidad de que hubiera ya en escena unos pocos cristianos cuando el Apóstol llegó. Las experiencias de Pablo en Filipos y

3. Cf. Hock, *Social*.

Tesalónica estuvieron marcadas por la hostilidad y/o el rechazo, de modo que llegó a Corinto con temor y temblor (1Co 2,3); sin embargo, permaneció allí año y medio. Incluso aunque admitamos cierta exageración retórica, la afirmación de Pablo de que no se expresaba con la elocuencia de humana sabiduría (2,4-5; también 2Co 11,6) significa probablemente que no apeló a un lenguaje académico y refinado..., un cambio de táctica respecto a su modo de actuar ante los atenienses, si nos podemos fiar de Hch 17,16-34. La imagen de Hch 18,2-4 es la de un Pablo que comenzaba su evangelización por los judíos, albergándose en la casa de sus compañeros de oficio Áquila y Priscila y predicando en la sinagoga. Luego (Hch 18,5-7; 1Ts 3,1.2.6), tras la llegada de Silas y Timoteo desde Macedonia con noticias de los cristianos tesalonicenses, se orientó hacia los gentiles, trasladándose a la casa de Jasón, un temeroso de Dios (es decir, un pagano simpatizante del judaísmo). Por los nombres mencionados en 1Co 16,15-18 y Rm 16,21-23 descubrimos la presencia de conversos judíos y paganos en Corinto, aunque estos últimos contaban con una ligera mayoría. Los convertidos por Pablo pertenecerían predominantemente a los estratos medio y bajo de la sociedad, artesanos y ex esclavos, que superaban con mucho a los ricos[4]. Veremos cómo algunas dificultades en torno a la cena eucarística pudieron surgir a causa de la interacción entre ricos y pobres en Corinto. La predicación inicial de Pablo en esta ciudad debió de ser fuertemente escatológica, o incluso apocalíptica, pues rehusaba simbólicamente aceptar dinero, llevaba una vida de célibe (una indicación de que este mundo no era duradero), hacía señales y milagros (2Co 12,12) y hablaba en lenguas (1Co 14,18; cf. p. 382). Antes de que concluyera la estancia de Pablo en Corinto, los judíos lo arrastraron ante el procónsul Galión (Hch 18,12-17). El tiro les salió por la culata, sin embargo; Galión liberó a Pablo, mientras que Sóstenes, el jefe de la sinagoga, fue molido a palos.

4 En total conocemos unos 17 nombres de cristianos en Corinto. Becker (*Paul*, 147) especula que Pablo dejó unos 50 o 100 cristianos cuando abandonó la ciudad en el 52. Theissen, *Social*, ha estudiado sociológicamente a los cristianos de Corinto, cf. también Meeks, *First*. El nombre de «Fortunato» (1Co 16,17) puede revelar su origen esclavo. Al parecer, Áquila y Priscila eran de un estatus social más elevado, en diferentes momentos tuvieron una casa/hogar en Corinto (Hch 18,3, en propiedad o arrendada), en Éfeso (1Co 16,19) y en Roma (Rm 16,3-5). En Corinto Crispo era presidente de la sinagoga (Hch 18,8, 1Co 1,14), Gayo tenía una casa (como también Febe, al parecer cerca del Céncreas. Rm 16,1), y Erasto era tesorero de la ciudad o edil (Rm 16,23), se ha encontrado una inscripción de reconocimiento a este último por su generosidad pública (Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 37).

#2) Años 52-56 (?). Después de que Pablo dejara Corinto en el 52 con Áquila y Priscila (Hch 18,18), llegaron otros misioneros; la predicación vivaz de un personaje como Apolo[5] pudo haber catalizado a los personajes afectos a los fenómenos extáticos en la comunidad corintia, produciendo ese entusiasmo que Pablo habría de criticar en 1Co.

#3) 1Co 5,9 se refiere a una carta de Pablo (*Carta A*, perdida[6]), que advertía a los corintios de que no tuvieran tratos con gentes inmorales.

#4) (Hacia el 56). Mientras estaba en Éfeso (54-57), Pablo recibió noticias de Corinto, por ejemplo de «las gentes de Cloe» (1Co 1,11; también 11,18). Nada sabemos de este personaje: si vivía en Corinto (¿con contactos en Éfeso?) o en esta misma ciudad, si era o no cristiana, si esas «gentes suyas» eran su familia directa, o los de su casa, o los de su negocio; si los había enviado o viajaban por otros motivos de Corinto a Éfeso.

#5) Por el mismo tiempo, o un poco después, en el mismo Éfeso, Pablo recibió una carta de los corintios (1Co 7,1), quizás en respuesta a la carta A y, al parecer, traída por Estéfanas, Fortunato y Acaico (16,17-18), quienes probablemente añadieron sus propias informaciones.

#6) Pablo escribió 1Co en Éfeso (*Carta B*)[7]. Aunque se han producido intentos de interpretar 1Co como una amalgama de cartas en su momento totalmente distintas, es mejor considerarla como una carta única enviada a los cristianos de Corinto aunque compuesta en dos etapas, que corresponden a #4 y a #5 respectivamente. Con este trasfondo, leamos 1Co.

5. 1Co 3,6; Hch 18,24-28; 19,1. Aunque había cristianos en Corinto que se consideraban a sí mismos partidarios de Cefas (Pedro; 1Co 1,12) y Pablo cita el derecho de éste (y el de los hermanos del Señor) a viajar con una esposa creyente (1Co 9,5), no hay pruebas claras de que Pedro estuviera en Corinto. Cuando Pablo menciona la actividad misionera en esta ciudad, sólo cita a Apolo y a sí mismo (3,4-6; 4,6; cf. 16,12). También los Hechos, pues hablan de Apolo en Corinto, pero guardan silencio sobre cualquier actividad de Pedro allí, lo que corresponde a una tradición primitiva (1P 1,1 no menciona Acaya entre las regiones destinatarias).

6. A menos, como defienden algunos, que se haya conservado en 2Co 6,14-7,1.

7. Un cierto tiempo antes de Pentecostés del 57 (1Co 16,8, cronología tradicional; para la cronología revisionista, cf. la tabla 6 en el Cap. 16). Un cierto número de sucesos tuvieron lugar entre el envío de 1Co y el final de la estancia de Pablo en Éfeso, de viaje hacia Macedonia y Acaya pasando por Tróade (verano del 57; #10, p. 708). Por ello, una fecha de composición a finales del 56 o al principio del 57 parece muy verosímil. El envío de la carta está relacionado de algún modo con la misión de Timoteo en Corinto (cf. n. 13 y #7 del Cap. 23).

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

La FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-3) une a Sóstenes con Pablo como corremitente (p. 547). Al parecer es éste el mismo personaje, mas ahora cristiano, que anteriormente era el jefe de la sinagoga de Corinto y que fue golpeado ante el tribunal (*béma*) cuando Galión se negó a juzgar al Apóstol (#1; Hch 18,17). ¿Le dictó Pablo esta carta (16,21)[8]? En los primeros nueve versículos, que incluyen la ACCIÓN DE GRACIAS (1,4-9), Pablo menciona nueve veces a Cristo (Jesús), hincapié que cuadra bien con la inmediata corrección de las facciones en Corinto insistiendo en que han sido bautizados en el nombre de Cristo y no en otro. El Apóstol da gracias también porque Dios ha otorgado a los corintios la gracia (*cháris*) que los enriquece en lenguaje y ciencia, y porque no carecen de carisma alguno..., toque irónico, puesto que luego en la carta los reprenderá por su pretendida sabiduría y sus disputas por los carismas. Otro modo en el que la acción de gracias anticipa el contenido de la carta es que, al llegar al final, menciona al «día del Señor», el tema de 15,50-58, cuando la misiva se acerca a su final.

1. *Parte primera del cuerpo de la carta (1,10-4,21)*

Casi cuatro capítulos se dedican al problema de las divisiones o facciones que existían en Corinto, sobre las que Pablo había sido informado por miembros de la casa de Cloe (#4)[9]. Como resultado de la actividad descrita en #2, aunque probablemente sin que los misioneros hubieran puesto nada de su parte[10], había un conflicto de lealtades entre los cristianos de la ciudad, quienes habían declarado sus preferencias: «Yo pertenezco a Pablo»; «Y yo a Apolo»; «Yo soy de Cefas (Pedro)», o «Yo pertenezco a Cristo» (1Co 1,12)[11]. Los cristianos de hoy se han

8. Respecto a la coautoría en la correspondencia con los corintios, cf. J. Murphy-O'Connor, RB, 100 (1993), 562-579.

9. Al tratar de esas divisiones Pablo defiende su propio apostolado. D. Liftin, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians and Greco-Roman Rhetoric* (SNTSMS 79), Cambridge University Press, 1994, defiende que, medida con los cánones grecorromanos, la elocuencia de Pablo parecería deficiente, y que esto le causaba dificultades. Puskas, *Letters*, 59-63, piensa aquí en retórica forense o judicial (p. 544).

10. 1Co 3,6 menciona a Apolo favorablemente: éste riega lo que Pablo plantó; y en 16,12 Pablo anima a Apolo para que visite Corinto. Cf. en general N. A. Dahl, «Paul and the Church at Corinth according to 1 Cor 1,10-4,21, en *Studies in Paul*, Augsburg, Minneapolis, 1977, 40-61.

11. No queda claro si el «Yo pertenezco a Cristo» era el lema del cuarto grupo (que como reacción a los otros rechazaban todo liderazgo humano), o bien formulación propia de Pablo que corrige afirmaciones previas. El paralelismo favorece la primera inter-

acostumbrados a estar divididos; por ello, excepto por la rapidez con la que esto ocurre, no nos sorprendemos ante tales divisiones. Lo que probablemente nos sorprende es la respuesta de Pablo, puesto que estamos acostumbrados a que las gentes defiendan su propia opción entre las divisiones eclesiales y que ataquen a sus adversarios. Pablo no defiende en absoluto a la facción que le «pertenece», ni acentúa su propia superioridad, puesto que todos los misioneros no son más que siervos (3,5). «¿Está Cristo dividido? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» (1,13). «Ya sea Pablo, Apolo o Cefas..., pertenecéis a Cristo, y Cristo a Dios» (3,22-23).

La existencia de estas divisiones refleja diferentes lealtades personales entre los cristianos corintios. También, sin embargo, al escoger un misionero en particular, como Apolo, parece que algunos de esos cristianos optaban por lo que sonaba a una sabiduría superior, mientras que Pablo había predicado sin elocuencia una locura en realidad más sabia que la sabiduría humana, a saber, Cristo, y éste crucificado (1,18-2,5)[12]. Era ésta la misteriosa sabiduría de Dios oculta a los gobernantes de la edad presente que habían crucificado al Señor de la gloria; Pablo proclamaba esta sabiduría con palabras enseñadas por el Espíritu, es decir, verdades espirituales con palabras espirituales (2,6-16). Pablo puso unos sólidos fundamentos; ciertamente el único fundamento posible, Jesucristo; y en el día del juicio todo lo insustancial quedará de manifiesto como tal y consumido por el fuego (3,10-15). Los corintios deben caer en la cuenta de que son templo de Dios en el que habita el Espíritu, y han de despreciar la sabiduría de este mundo como locura ante Dios (3,16-23). De manera muy retórica Pablo contrasta a «nosotros los apóstoles» (4,9) con los corintios, cuyo talante religioso es orgulloso, aunque nada tienen que no hayan recibido (4,7). «Nosotros necios por amor de Cristo; vosotros sabios en Cristo...» (4,10-13). Esta carta es una amonestación de padre a hijo; y Timoteo ha sido enviado

pretación (la mayoría de los investigadores), la segunda se apoya en 3,22-23, que solo menciona tres grupos (también 1Clem 47,3) Snyder, *First Corinthians*, 21-22, piensa que el grupo de Cristo es una iglesia doméstica de tendencias gnósticas, que se consideraban a sí mismos espiritualmente perfectos y por encima de la ley, y que estaban en la base de la mayoría de los abusos que Pablo ha de corregir en los caps 5-15

12 ¿Hacían mucho hincapié en la elocuencia los admiradores de Apolo (cf Hch 18,24)? Pablo utiliza un lenguaje figurado para ilustrar las carencias de los corintios y su función entre ellos como apóstol Los corintios son carnales, no espirituales, infantes, no capaces de ingerir alimentos sólidos (3,1-4, también 1Ts 2,7, Ef 4,13-14) Pablo no sólo era paternal (4,15) sino también maternal (3,2, 1Ts 2,7, Ga 4,19), cf B Gaventa, *Princeton Seminary Bulletin*, 17 (1966), 29-44

a Corinto[13] para recordarles la vida y la enseñanza de Pablo antes de que éste mismo se presente allí para probar a los arrogantes. «¿Qué preferís? ¿Que vaya a vosotros con una vara, o con amor y espíritu de mansedumbre?» (4,17-21).

2. *Parte segunda del cuerpo de la carta (5,1-11,34)*

Pablo aborda a continuación varios problemas del comportamiento de los cristianos entre los corintios[14]. Al parecer, *los caps. 5-6* tratan de cosas que Pablo ha oído sobre la práctica cristiana de los corintios[15], ocupando la mitad de estas instrucciones cuestiones de sexo y matrimonio. Hoy día se desprecian las amonestaciones sobre el sexo como cosas del siglo pasado, pero esta práctica tiene el respaldo de algo que se retrotrae en el cristianismo hasta el siglo I. Un comportamiento sexual responsable dentro y fuera del matrimonio es una de las cuestiones importantes de la vida; e inevitablemente lo que para este comportamiento significaba la fe en Cristo se había convertido en un problema, especialmente cuando los judíos y los gentiles llegados a la fe no compartían los mismos presupuestos. El primer caso tratado por Pablo (5,1-5) se refiere a un hombre y a su madrastra. Al parecer, el padre de ese individuo había muerto, y éste deseaba casarse con la viuda, la segunda mujer de su padre, que debía ser de su misma edad. A partir de la propia enseñanza de Pablo, que los cristianos eran una nueva criatura, ¿podía ese hombre —o quizás la comunidad («estáis orgullosos»)— pensar que las relaciones anteriores no tenían importancia? La indignación de Pablo ante este comportamiento revela sus raíces judías, puesto que el matrimonio entre gentes de ese grado de parentesco estaba prohibido por la ley mosaica (Lv 18,8; 20,11). El Apóstol basa su

13. El verbo en 4,17 está en aoristo (lit., «envié»), sin embargo, en 16,10 dice «Cuando llegue Timoteo», como si esperara que la carta hubiera de llegar antes que Timoteo. Presumiblemente, pues, Timoteo había sido enviado por una ruta indirecta, a través de Macedonia (cf. Hch 19,21-22) Cf. #7 del Cap. 23.

14. Puskas, *Letters*, 59-60, considera esta retórica deliberativa (p 545) orientada a la toma de decisiones, de tono especialmente práctico y expeditivo, y ofrece paralelos griegos B. S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics A Study of I Corinthians 5-7*, Brill, Leiden, 1994, defiende que la ética de Pablo en este pasaje se había formado a base de su legado judío escriturario más bien que de un trasfondo grecorromano.

15. Algunos argumentan que se trata aquí de un informe oral distinto del recibido a través de miembros de la casa de Cloe (1,11), al que se responde en los caps. 1-4. No es inverosímil que algunos de los que trajeron la carta de 7,1 desde Corinto (#5) hubieran proporcionado a Pablo cierta información oral sobre los cristianos de aquella ciudad Hurd y Snyder defienden que, al igual que los caps. 1-4, 5-6 fueron escritos después de 7-15.

argumentación, sin embargo, en la afirmación de que tal comportamiento no era tolerado ni siquiera entre los paganos[16]. Estas frases han hecho que muchos estudiosos piensen que los gentiles convertidos al cristianismo en Corinto habían entendido mal las prédicas de Pablo sobre la libertad, de modo que pensaban que ya no estaban vigentes las antiguas reglas de conducta (cf. también 1Co 6,12). Pablo invoca su autoridad en 5,4-5 para pronunciar una excomunión incluso a distancia; y lo que sigue, referente a la carta que ya les ha enviado (*Carta* A; #3)[17], muestra que su principal preocupación no es la inmoralidad del mundo exterior a la comunidad, sino la situación de pecado dentro de ésta, que puede hacer de dañina levadura en su interior (5,6-13; imagen judía tomada de la Pascua).

La desconfianza judía de Pablo respecto a los cánones de conducta del mundo pagano se refleja en su insistencia en que los pleitos se resuelvan ante cristianos que actúen como jueces en vez de acudir a tribunales paganos (6,1-8), y en la lista de los vicios en los que sucumbían anteriormente los cristianos de Corinto (6,9-11). En 6,12 oímos una máxima que circulaba en la ciudad y que presumiblemente estaba en la raíz de mucho de lo condenado por Pablo: «Todo me está permitido»[18]. El Apóstol la critica insistiendo en que no todo genera el bien y en que ninguna de nuestras elecciones debe dominarnos. No es necesario poner en acto la libertad real para que ésta permanezca como tal. La gente no vive en un entorno neutro: permitir una conducta laxa no es libertad, sino esclavitud de los impulsos que nos dominan. La permisividad sexual afecta al cuerpo de los cristianos, al que debe tenerse como un miembro del cuerpo de Cristo (6,15) y como templo del Espíritu Santo (6,19). El cuerpo de cada uno es un medio para comunicarse, por lo que la relación sexual produce una unión entre las personas. La unión de alguien que es miembro de Cristo con una pareja indigna, como por ejemplo una prostituta, es

16 Se suele citar al *Hipólito* de Eurípides, a Cicerón y a las *Instituciones* de Gayo como sustento de la tesis paulina de que esa conducta no era tolerada entre los paganos; pero las nupcias entre hermanos en la familia real egipcia dan idea de las diferentes actitudes de los paganos respecto al matrimonio entre consanguíneos. D. Daube, en D. G. Miller-D. Y. Hadidian (eds.), *Jesus and Man's Hope II*, Pittsburgh Theological Seminary, 1971, 223-245, pone de relieve el fuerte trasfondo judío de la postura de Pablo; pero la apelación de Daube a material rabínico tardío es cuestionada por algunos hoy día.

17. Las advertencias formuladas por Pablo en esa carta (5,9) han sido mal entendidas, o bien mal aplicadas (5,11) Esto se relaciona con la cuestión de las máximas citadas en 1Co ¿Son afirmaciones de Pablo pero mal interpretadas? (cf. pp 689-690).

18. ¿Sugiere esta máxima, unida con la lista de vicios de 6,9-10, que la conducta de los cristianos de Corinto era peor que la de otros conversos paulinos?

una desgracia para Cristo, al igual que la unión marital glorifica a Dios (6,20)[19]. Pablo, dejando ya las cuestiones suscitadas por lo que ha oído sobre los corintios, comienza en el *cap. 7* a responder preguntas que se le han formulado[20]. La primera se refiere a la siguiente afirmación (¿suya o de los de Corinto?): «Es bueno para un hombre no tocar mujer»[21]. (Se ha pensado a menudo que esta manera viva de citar sentencias o máximas y luego discutirlas es una imitación paulina de la diatriba estoico cínica; cf. p. 147). Aunque la continencia sexual es laudable en sí misma, Pablo no la recomienda dentro del matrimonio, porque puede generar tentaciones y producir injusticias. El Apóstol aconseja el matrimonio a los que no pueden tener ese control, incluso aunque «desearía que todos fueran como él»; al parecer Pablo se refiere a vivir sin una mujer (¿viudo, o siempre célibe?) y, naturalmente, practicando la abstinencia (7,2-9).

Para los ya casados (el Apóstol piensa quizás en un matrimonio concreto) Pablo repite las normas del Señor (pp. 209-210) contra el divorcio y los nuevos matrimonios (7,10-11), pero añade además una propia que permite la separación de los cónyuges cuando uno de ellos no es cristiano y no quiere vivir en paz con el creyente (7,12-16)[22]. En 7,17-40 Pablo muestra hasta qué grado su pensamiento es apocalíptico: él desearía que todos (judíos circuncidados, paganos incircuncisos, escla-

19. B. Byrne, CBQ, 45 (1983), 608-616. En este pasaje y en gran parte de lo que sigue a continuación Pablo trata de la sexualidad del varón, puesto que los hábitos sociales de la época permitían una mayor libertad sexual para los varones, respetables en otros aspectos, que para la mujer, también respetable en otros aspectos. R. B. Ward, BRev, 4 (4; 1988) 26-31, señala que en el 18 a.C. Augusto proclamó la *Lex Iulia,* que fomentaba el matrimonio y los hijos, porque muchos varones evitaban el matrimonio y buscaban todo su placer sexual entre prostitutas y esclavas.

20. La frase «respecto a» utilizada para indicar una pregunta se repite siete veces (7,1.25; 8,1.4; 12,1; 16,1.12). En lo que respecta al cap. 7, en 7,1-16 Pablo trata de la continencia entre casados, y en 7,25-40 entre célibes; en el intermedio desaconseja el cambio de estado. Sobre el cap. 7, cf. J. Murphy-O'Connor, JBL, 100 (1981), 601-606; V. L. Wimbush, *Paul, the Worldly Ascetic,* Mercer, Macon, GA, 1987.

21. Cf. W. E. Phipps, NTS, 28 (1982), 125-131; también G. F. Snyder, NTS, 23 (1976-1977), 117-120, sobre las máximas «Es bueno...».

22. La separación implicaría al parecer divorcio y nuevo matrimonio, aunque Pablo no trata de la última cuestión. Un no cristiano que vive en paz con su cónyuge queda santificado por esta unión, al igual que, al contrario, un creyente se contamina por la unión sexual con una prostituta (6,16). Es sorprendente, sin embargo, la indicación de 7,14 de que los hijos quedan santificados por su relación con el progenitor creyente (¿o progenitores?). Más tarde se pensó que era negativo para un cristiano tener hijos que no fueran creyentes (Tt 1,6).

23. S. S. Bartchy, *Mallon Chresai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7,21* (SBLDS 11), Scholars, Missoula, MT, 1973; J. A. Harril, BR, 39 (1994), 5-28.

vos[23], célibes, casados, viudos) permanecieran en el estado en el que estaban cuando fueron llamados a Cristo, porque el tiempo es corto[24]. Cf. las pp. *666-667* sobre el problema cómo evaluar la «ética interina» y determinar en esa perspectiva de que Cristo ha de volver pronto lo que permanece como norma moral perdurable para los cristianos dos mil años más tarde. Ciertamente, esta perspectiva sigue siendo un factor que favorece el celibato: como virtud cristiana no tiene sentido al menos que esté acompañada por otros signos (pobreza voluntaria; desprendimiento) que proyecten la fe de que este mundo no es duradero.

En el cap. 8 Pablo responde a cuestiones sobre alimentos sacrificados a los ídolos y luego ofertados a los que quieran comprarlos[25]. Puesto que no hay otros dioses más que el Dios único, Padre y fuente de la que todo procede[26], es totalmente irrelevante que los alimentos hayan sido ofrecidos a los ídolos. Los cristianos gozan así de libertad: «No somos mejores si no comemos, ni peores si lo hacemos» (8,8). Ahora bien, Pablo se preocupa pastoralmente de los conversos aún débiles, cuya comprensión es imperfecta y quienes podrían pensar que tomar asiento e ingerir alimentos en el templo de un dios falso implica adoración a ese dios, por lo que pueden ser reos de idolatría si comen. Por consiguiente se ha de tener cuidado en no escandalizar a esos creyentes débiles[27]. La postura de Pablo se rige por la sentencia con la que abre

24. 7,29. ¿A qué se refiere 7,36-38. a un padre y su hija soltera (mantenerla así o casarla), o a un varón y su prometida, o incluso a un marido respecto a su mujer cuando ambos han prometido abstinencia (matrimonio espiritual)? Para el trasfondo, cf. L. B. Elder, BA, 57 (1994), 200-234; J. L. White, BR, 39 (1994), 62-79; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy* (SNTSMS 83), Cambridge University Press, 1995. Este último propone un trasfondo estoico y cínico para el cap. 7 (pero cf. n. 14).

25. W. L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBLDS 68), Scholars, Chico, CA, 1985; P. D. Gooch, *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in Its Context,* Laurier University, Waterloo, Ont., 1993; P. D. Gardner, *The Gifts of God and the Authentication of a Christian (1Cor 8,1-11,1,* University Press of America, Lanham, MD. Gooch pone de relieve que el liberalismo paulino no va más allá de las leyes dietéticas y de la circuncisión; el Apóstol no abandona las concepciones del judaísmo sobre las exigencias implicadas por la relación de pueblo escogido para con su Dios.

26. Pablo une al único Señor, Jesucristo, el agente a través del cual son todas las cosas (8,6), con este Padre y Dios único. Muchos intérpretes piensan que el Apóstol presenta aquí a Jesús como el que conduce el cosmos a la existencia, pero J. Murphy-O'Connor, RB, 85 (1978), 253-267, piensa que Pablo se hace eco de un lenguaje bautismal que describe a Jesús como el salvador de todo. Para la obra del Espíritu, no mencionada aquí, cf. 12,4-6 donde aparece un esquema triádico· un mismo Espíritu, un mismo Señor, un mismo Dios.

27. Cf. G. R. Dawes, CBQ, 58 (1996), 82-98. En 8,7 Pablo habla del principio de que se debe respetar la *syneídesis,* la «conciencia», y Snyder, *First Corinthians,* 125, señala que es ésta la primera utilización del término en la historia cristiana.

la discusión (8,2): el conocimiento, incluso el correcto, puede engreír el yo, pero el amor edifica a los otros y pone límites a un comportamiento egoísta. (La idea de la limitación pastoral de los propios derechos puede ser un reto importante para una generación que habla constantemente de derechos, pero no de responsabilidades.) Si comer esa carne les hace caer, es mejor abstenerse (8,13). Con una conexión un tanto laxa el Apóstol vuelve a este tema en 10,23-33: «No seáis nunca causa de escándalo para judíos, griegos o para la iglesia de Dios» (10,32).

En el cap. 9 Pablo hace una defensa apasionada de sus derechos como apóstol. Otros pueden negar que lo sea, pero él ha visto al Señor, y la tarea realizada para la conversión de los demás es una prueba de su apostolado. No es inseguridad sobre su estado la causa por la que Pablo ha dejado a un lado sus derechos, por ejemplo el de ser alimentado y sustentado o el de ser acompañado por una mujer cristiana a la que se ha de sustentar también[28]. Él prefería mantenerse a sí mismo, y predicaba gratis el evangelio, no fuera que la demanda del sustento se convirtiera en obstáculo para la fe (es decir, la gente podría creer que predicaba por dinero). Dos maravillosos pasajes retóricos (9,15-18.19-23) nos presentan al mejor Pablo. Está claramente orgulloso de lo que ha realizado gracias a sus sacrificios; y, sin embargo, en otro sentido, actúa bajo presión divina: «¡Ay de mí si no evangelizare!». Y en esta proclamación se hizo todo a todos para ganarlos a todos: con los que están bajo la Ley se hizo como si estuviera sometido a ella; para los que están fuera de la Ley, como si estuviera fuera de la Ley; para con los débiles como uno débil. (Este pasaje debería servir de advertencia para todos los que desean encontrar una rigurosa ideología en el pensamiento paulino: ante todo era un misionero; cf. lo dicho acerca de la consistencia paulina en p. 576.) En 9,24-27 concluye el tema de cómo ha luchado en su ministerio utilizando fascinantemente imágenes tomadas de las competiciones atléticas muy familiares a los corintios, para quienes los Juegos ístmicos tenían un significado excepcional[29]. Pablo se ha sometido a sí mismo a un exigente entrena-

28 Por 9,4-6 sabemos que otros apostoles (para Pablo este vocablo no significa los Doce), los hermanos del Señor (¿Santiago incluido?) y Cefas (Pedro) iban acompañados de mujeres cristianas, y que al parecer esperaban de sus conversos el sustento de ellos y de sus mujeres, en vez de trabajar para su mantenimiento mientras predicaban el evangelio Bernabe, como Pablo, no se comportaba así Esta referencia favorable a Bernabé es interesante (hacia el 55), dada la mención hostil de Ga 2,13 a su comportamiento en Antioquía (hacia el 49 50)

29 O Broneer, BA, 25 (1962), 1-31, HTR, 64 (1971), 169-187

miento no fuera que, después de haber proclamado el evangelio a los otros, resultara él mismo descalificado.

Los caps. 10-11 tratan de más problemas en Corinto, en especial de los que afectaban al culto litúrgico en la comunidad. En 10,1-13 —recordando el éxodo, en el cual muchos israelitas que pasaron el Mar Rojo y recibieron un alimento proporcionado por Dios desagradaron, sin embargo, a éste— Pablo advierte a los corintios contra la inmoralidad sexual, contra el desánimo ante las tentaciones y el culto a dioses falsos .., ejemplos todos tomados de las pruebas de Israel en el desierto, «escritas para nosotros, para quienes ha llegado el final de los tiempos» (v. 11)[30]. En 10,2 y 14-22 escribe sobre el bautismo y el cáliz eucarístico de bendición, participación (*koinonía*) en la sangre de Cristo, y sobre la fracción del pan, participación en el cuerpo de Cristo (10,16). En este pasaje proporciona el Apóstol importantes puntos de vista para la teología sacramental posterior, porque deja en claro que Dios libera y sostiene a los cristianos por medio del bautismo y de la eucaristía, aunque muestra, sin embargo, que tan excelsa ayuda no inmuniza del pecado a los que reciben los sacramentos ni los exime del juicio divino. Puesto que los numerosos participantes forman un cuerpo[31], tomar parte en la eucaristía es irreconciliable con la asistencia a los sacrificios paganos, ofrecidos de hecho a los demonios, lo que hace a las gentes partícipes de estos espíritus[32]. No se puede tomar parte a la vez de la mesa de Dios y de los demonios. 11,1-16 interrumpe el tema de la eucaristía y presenta normas para el «comportamiento litúrgico» de la comunidad un varón debe orar o profetizar con la cabeza descubierta, mientras que la mujer debe tenerla cubierta. Pablo mismo pudo considerar no demasiado concluyente la base teológica de esta exigencia (un varón es el reflejo glorioso de Dios, mientras que la mujer es el reflejo del hombre; a causa de los ángeles las mujeres deben llevar una marca de autoridad sobre su cabeza[33]), puesto que al final apela a la autoridad de su propia costumbre y la de las iglesias

30 W A Meeks, JSNT, 16 (1982), 64 78

31 No es claro si 10,17 significa que los participantes cristianos del pan eucarístico forman un cuerpo colectivo (algo parecido a la línea de Col y Ef, en donde la iglesia es el cuerpo de Cristo) o son hechos partícipes del cuerpo resucitado de Cristo Cf 12,1ss y pp 792-794

32 En 8,1 6 y 10, 23 32 Pablo muestra tener claro que, como los dioses paganos no son tales, la comida que se les ofrece es como cualquier otra comida Pero la partici pacion activa en los sacrificios a ellos ofrecidos no es materia indiferente

33 ¿Daba acaso a una mujer casada la apariencia de negar publicamente su estado marital el mantener la cabeza descubierta? Sobre el modo de cubrirse D W J Gill, *Tyndale Bulletin*, 41 (1990), 245 260, C L Thompson, BA, 51 (1988), 99 115 Sobre la

Posteriormente en 11,17-34 Pablo retorna a la eucaristía y a la comida en la que aquélla estaba situada[34], expresando claramente su disgusto respecto al comportamiento de los corintios. Las divisiones anteriores (¿las de los caps. 1-4?) han llegado hasta la misma «Cena del Señor», en la que los corintios se reúnen *como iglesia* (11,18) para rememorar hasta que venga Jesús (11,20.23-26) lo que éste hizo y dijo en la noche en la que fue entregado. Al parecer algunos celebraban una comida que precedía a la especial fracción del pan y a la copa de bendición, mientras que otros («los que nada tienen») eran excluidos de ella y pasaban hambre. *Quizás* fuera esto un eco de la situación social en la que la necesidad de un espacio amplio significa que las reuniones eucarísticas se celebran en la casa de un miembro acomodado; todos los cristianos, incluidos los pobres y esclavos, han de ser aceptados para la eucaristía en la zona de acogida de la casa, pero el propietario invita a ella, para la comida preparatoria, a amigos también acomodados[35]. Pero ésta no es la noción paulina de la iglesia de Dios (11,22); o se reúnen todos para participar de la comida, o deben comer primero en sus propias casas (11,33-34). El propósito global de la sagrada fracción del pan es la *koinonía* (10,16), no la división de la comunidad. Se comete un pecado contra la carne y sangre del Señor si

posición social de la mujer corintia: G. Clark, *Theology*, 85 (1982), 256-262. Sobre la teología de Pablo: M. D. Hooker, NTS, 10 (1963-1964), 410-416; G. Trompf, CBQ, 42 (1980), 196-215; W. O. Walker, JBL, 94 (1975), 94-110. El intento de este autor de resolver el problema de 1Co 11,2-16 como una interpolación no paulina es rechazado por J. Murphy-O'Connor, JBL, 95 (1976), 615-621, quien de todos modos intenta rebajar la autoridad de los puntos de vista de Pablo en este tema señalando que no son una enseñanza formal. Sin embargo, J. P. Meier, CBQ, 40 (1978), 212-276, señala que Pablo presenta sus opiniones sobre la cabeza cubierta de las mujeres como una tradición apostólica.

34. A menudo se utiliza el término *agápe*, ágape o «comida familiar» (Jds 12), para referirse a ella. La costumbre local podía variar respecto a si ésta precedía o seguía a la acción especial de la fracción del pan que llamamos eucaristía.

35. Los restos arqueológicos de las casas pudientes de Corinto muestran un espacio público (comedor y patio adyacente) que, dejando sitio para los muebles, no podría albergar a más de 50 personas. (Cf. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 153-161.) Los socialmente aceptables cenaban quizás en el comedor (*triclinio*), mientras que los otros permanecían en el patio. Todos los lugares de reunión cristianos, sin embargo, no eran del mismo modo. Murphy-O'Connor, BRev, 8 (6; 1992), 48-50, menciona un local alquilado, a dos niveles, en el que sólo podrían reunirse diez o veinte creyentes. A veces se formulan juicios con demasiada seguridad respecto a quién presidía la eucaristía: el jefe de la casa (un extremo del espectro teológico moderno) o los aprobados por los Doce (el otro extremo). Pocos testimonios tenemos al respecto y ambas hipótesis no son más que conjeturas. R. Banks, *Going to Church in the First Century*, Christian Books, Auburn, ME, [3]1990, sirve de ayuda para evitar modernizaciones ingenuas sobre este tema.

se come del pan y se bebe de la copa indignamente (11,27), por no saber discernir al parecer que se trata del cuerpo y la sangre del Señor (11,29)[36]. Ciertamente, Pablo sostiene que esa sentencia ha recaído ya sobre los corintios, pues algunos han muerto y muchos están enfermos (11,30). A pesar del Libro de Job, ¡la correlación entre pecado y enfermedad/muerte continuaba siendo fuerte en el pensamiento judío!

3. *Parte tercera del cuerpo de la carta (12,1-14,40)*

Los caps. 12 y 14 tratan de los dones o carismas espirituales otorgados en abundancia a los cristianos de Corinto, mientras que el *13*, denominado a veces himno al amor, aparece como una interrupción destinada a corregir una posible idea de que los carismas se pueden adquirir[37]. Estos capítulos han recibido tanta atención que parece mejor tratarlos separadamente y con mayor amplitud (cf. las secciones correspondientes). En este momento sólo deseo comentar un aspecto implicado en la imagen dibujada por Pablo. Puesto que 12,28 enumera a los apóstoles, profetas y maestros como los primeros carismáticos, se ha pensado muy a menudo que la comunidad corintia estaba gobernada por carismáticos, es decir, por aquellos a los que en opinión de todos el Espíritu había otorgado uno de esos carismas. Ahora bien, esa imagen se complica, puesto que en 12,28 se menciona al «gobierno» como un carisma especial. Además, conocemos relativamente poco de cómo se dividían las funciones entre los apóstoles, profetas y maestros, y en qué grado estaban implicados otros apóstoles además de Pablo. Incluso aunque Ef 4,11 hubiera sido escrito varios años más tarde, el

36. Esa indignidad se refiere al modo de participación, por lo que Pablo no está pensando aquí directamente en dos grupos de gente, uno digno y otro indigno. En ese modo indigno de recibir la eucaristía la falta de discernimiento significa no sólo no reconocer la presencia de Cristo, sino también no caer en la cuenta del espíritu de comunidad formado por la participación en la eucaristía (10,16-17). Las palabras de Pablo tienen su importancia para las divisiones, de las que trataremos en la *Cuestión* 8.

37. J. T. Sanders, *Interpretation*, 20 (1966), 159-187, ofrece un panorama de la investigación sobre el cap. 13, el cual supone una interrupción tal del flujo de la carta que algunos (Barrett, Conzelmann) lo consideran un añadido realizado por el mismo Pablo. Ahora bien, en 13,1-3 se halla un elemento de conexión con lo que precede, puesto que se citan tres carismas (lenguas, profecía, fe) mencionados previamente. Además, el pensamiento de Pablo en este escrito parece proceder a saltos, de modo que una interrupción apenas es prueba de un añadido posterior; por ejemplo: después de una interrupción, el consejo de 7,8-11 a solteros y casados para que permanezcan en el mismo estado se vuelve a mencionar en 7,17ss; el tema de la libertad y de los alimentos ofrecidos a los ídolos vuelve a retomarse en 10,23-33; el tratamiento de la eucaristía vuelve a aparecer en 11,17-34.

orden que en ella aparece, apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros, puede servirnos de aviso de que la asignación de esas funciones pudo no haber sido exacta o uniforme. La descripción del lenguaje de los profetas en 1Co 14,29-33 nos muestra cuán difícil es estar seguro de lo que hacían estos carismáticos[38]. En 14,34-35, inmediatamente después de una mención a la profecía, las mujeres quedan excluidas de hablar en las iglesias; 11,5, sin embargo, permite a las mujeres orar o profetizar con su cabeza cubierta[39]. La idea de que en los años 50 todas las iglesias paulinas eran gobernadas carismáticamente del mismo modo que en Corinto (y que veinte o treinta años más tarde esto cambió hacia una estructura de obispo-diácono más institucionalizada, tal como la pintan las Pastorales) es arriesgada tanto por la falta de información en la mayoría de las otras cartas escritas en ese tiempo como por la referencia a obispos y diáconos en Filipos (Flp 1,1)[40].

4. *Parte cuarta del cuerpo de la carta (15,1-58)*

En esta sección define Pablo el evangelio como la resurrección de Jesús, y deduce luego de ello las implicaciones respecto a la resurrección de los cristianos[41]. Dedicaré posteriormente una sección a cuestiones subsidiarias sobre la noción paulina de la resurrección procedentes de este capítulo, mientras que aquí me concentraré en la función de la resurrección en el mensaje de Pablo a los corintios. Algunos cristianos de esa ciudad habían estado diciendo que no existía la resurrección de los muertos (15,12). No está claro qué pensaban esas gentes acerca de

38 T. W. Gillespie, *The First Theologians A Study in Early Christian Prophecy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, presta atención especial a 1Co.

39. Hch 2,17-18 parece suponer también que las mujeres profetizan, y en 21,9 se habla de cuatro mujeres profetisas. Algunos han intentado resolver esta contradicción, sosteniendo que el «hablar» (*laleîn*) a los demás en la iglesia suponía una función diferente a la de profetizar, cuyas palabras proceden de Dios Otros han propuesto que 1Co 14,34-35 es una interpolación posterior al estilo de 1Tm 2,11-14, esgrimiendo el hecho de que algunos copistas antiguos traspusieron los vv. 34-35 después del v. 40 Sobre 14,33b-36, cf. R. W. Allison, JSNT, 32 (1988), 32-34, C. Van der Stichele, LS, 20 (1995), 241-253; L. A. Jervis, JSNT, 58 (1995), 51-74, también A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, A/F, Minneapolis, 1990, N. Baumert, *Woman and Man in Paul*, Liturgical, Collegeville, 1996, y la n. 20 del Cap. 30.

40. Cf. Cap. 20, *Cuestión 5*. Es posible que en lugares en los que había permanecido poco tiempo Pablo cayera en la cuenta de la necesidad de dejar tras de sí una estructura más formal, mientras que en otros sitios, en los que tuvo mayor tiempo para formar la comunidad (Corinto), se inclinara a dejar la designación de las funciones al Espíritu por medio de los carismas.

41. I. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15*, Mellen, New York, 1995.

lo que le había ocurrido a Jesús; pero el argumento da buen sentido si ellos pensaban que Jesús había resucitado corporalmente de entre los muertos[42], y en 15,1-11 Pablo les recuerda esta tradición común. Jesús resucitó de entre los muertos y se apareció a personajes conocidos, tales como Cefas, los Doce, Santiago (el hermano del Señor) y a Pablo mismo (15,3-8; también 9,1)..., una tradición totalmente conforme con las Escrituras y sólidamente atestiguada: «Pues tanto ellos como yo esto predicamos y esto habéis creído» (15,11). Respecto al destino de los demás, aquellos a los que pretende corregir Pablo pudieron haber pensado que el equivalente de la resurrección se había cumplido ya por la venida del Espíritu, de modo que no había que esperar nada más. Basándose en lo que le había ocurrido a Cristo, Pablo sostiene por el contrario que todos los muertos han de resucitar (15,12-19), que la resurrección tendrá lugar en el futuro (15,20-34), y corporalmente (15,35-50). En su argumentación el Apóstol enseña que los ya dormidos en Cristo no están perdidos (también en 2Co 4,14). En verdad, Cristo es la primicia de los que se han dormido: como todos murieron en Adán, así vivirán todos en Cristo (1Co 15,20-22)[43]. Existe un orden escatológico. Primero Cristo; luego, a su vuelta, los que le pertenecen; posteriormente, al final, cuando Cristo haya destruido todo principado, potestad y poder, y haya subyugado a todos los enemigos (siendo la muerte el último de ellos[44]), entregará el Reino al Padre; finalmente, el Hijo mismo quedará sujeto a Dios, quien había puesto todas las cosas bajo él, de modo que Dios sea todo en todos (15,23-28).

La resurrección no es una cuestión abstracta para Pablo; por el contrario, la esperanza de resucitar explica la disponibilidad para sufrir demostrada en Éfeso, desde donde escribe esa carta (15,30-34). En 15,35-58 se concentra Pablo en otra objeción suscitada en Corinto con-

42 Ruef, *I Corinthians XXIV*, piensa, sin embargo, que éstos sostenían que Jesus —como Elías— había sido elevado al cielo (desde la cruz) sin haber muerto

43 Pablo vuelve a este motivo en 15,29-34, en donde añade un argumento sorprendente si los muertos no han resucitado, ¿por qué se bautiza la gente por ellos? Este texto (15,29) ha sido utilizado en época antigua y moderna (por los marcionitas y los mormones, respectivamente) para justificar el bautismo vicario de los cristianos por los muertos Cf J Murphy-O'Connor, RB, 88 (1981), 532-543, R E De Maris, JBL, 114 (1995), 661-682

44 M C de Boer, *The Defeat of Death* (JSNTSup 22), JSOT, Sheffield, 1988 la apocalíptica judía habla de dos «edades» mutuamente exclusivas, una gobernada por un poder malvado y sobrehumano, y la otra, por Dios 1Co 15,26 no significa que Cristo haya derrotado a todos los poderes excepto la muerte Más bien lo siguiente la muerte y el pecado han sido derrotados por Dios a través de Cristo, pero ambos quedan como señal de «esta edad», invadida por Dios victoriosamente con la muerte y resurrección de Cristo

tra la resurrección de los muertos: ¿con qué clase de cuerpo? (Ésta ha sido durante siglos una dificultad, puesto que los despojos terrenos de millones de personas se han desintegrado y desaparecido.) Pablo da una respuesta sutil: la resurrección afectará a un cuerpo transformado, al igual que es diferente la planta crecida de la semilla..., un cuerpo imperecedero, perdurable; poderoso, no débil; espiritual (*pneumatikós*), no físico (*psychikós*), a imagen de su origen celeste, no del polvo de la tierra. Después de todo, «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (15,50). Finalmente, estemos ya vivos o muertos, todos seremos trasmutados y nos vestiremos de lo imperecedero e inmortal (15,51-14). El argumento final en la respuesta a los corintios que niegan la resurrección es que la muerte ha perdido su aguijón porque Dios nos ha dado la victoria por medio del Señor Jesucristo (15,55-58).

5. *Cierre del cuerpo de la carta (16,1-8) y fórmula conclusiva (16,19-24)*

El cierre de 1Co da instrucciones a los corintios sobre cómo efectuar la colecta para Jerusalén[45] y presenta los planes de Pablo. El Apóstol desea permanecer en Éfeso al menos hasta Pentecostés (¿mayo/junio del 57?) porque, a pesar de la oposición, se le ha presentado una oportunidad para su trabajo evangelizador. Planea, sin embargo, viajar a Corinto vía Macedonia, y quizás pasar el invierno allí (¿57/58?). Cuando llegue Timoteo (n. 13), ha de ser tratado bien (16,10-11). En cuanto a Apolo, aunque Pablo ha urgido que vuelva a Corinto, aquél no desea hacerlo, presumiblemente para no exacerbar las facciones en la comunidad (16,12).

Aunque los saludos finales (incluidos los de Áquila y Prisca/Priscila) son cálidos, cuando Pablo toma la pluma para añadir un toque de su propia mano, actúa como juez, anatematizando a cualquier corintio que no ame al Señor (16,22). Pero incluso estas últimas palabras son positivas: no sólo extienden el amor a todos, sino que expresan una plegaria que conocían evidentemente los corintios en la lengua materna de Jesús (en arameo, *Marana' tha'*: «Ven, Señor Jesús»).

III. A QUIÉNES CRITICA PABLO EN CORINTO

En los caps. 1-4 Pablo corrige el afán por las facciones entre los corintios, no dirigiéndose a cada grupo separadamente sino criticando a la

45. V. D. Verbrugge, *Paul's Style of Church Leadership by His Instructions to the Corinthians on the Collection*, Mellen, San Francisco, 1992.

comunidad toda de los cristianos que ha consentido dividirse en tres o cuatro grupos de partidarios (n. 11). Aparte de la lealtad a los diferentes personajes, el Apóstol no nos dice si había diferencias teológicas entre las camarillas, pero los estudiosos se han sentido libres para asignar a cada uno de ellas una postura distinta[46]. Por ejemplo, se atribuye a menudo una posición conservadora de observancia de la Ley a la facción de Cefas (Pedro), a pesar del hecho de que 1Co 15,5.11 indica que éste y Pablo predican un mensaje común. No hay pruebas de que los misioneros mismos cuyos nombres designan esas facciones (Apolo, Cefas) recibieran la reconvención del Apóstol por animar tal espíritu faccioso. ¿Fue espontánea la formación de esos grupos, o algunos, cuyas máximas son criticadas en los capítulos siguientes de 1Co, tuvieron su papel en la formación de tales facciones? En los párrafos siguientes trataré de las ideas que Pablo critica, pero hay poco en qué basarse para sostener que procedieran de fuera de Corinto. Quizás prestaron su voz esos grupos a tendencias ya presentes, por ejemplo, una interpretación pagana inadecuada de las ideas cristianas derivadas del judaísmo. ¿Estaban organizados esos tres o cuatro conjuntos en iglesias domésticas separadas? Las respuestas a estas preguntas son en gran parte conjeturales, puesto que hay poca información en 1-2Co sobre las iglesias domésticas, aparte de su existencia (1Co 16,19; Rm 16,23). A la verdad, 1Co 14,23 considera la posibilidad de que toda la iglesia se reúna a la vez.

Los vocablos *sophía* («sabiduría») y *sofós* («sabio») aparecen más de veinte veces en los caps. 1-3, cuando el Apóstol contrasta la sabiduría de Dios (considerada una locura por otros) con la humana. La crítica a judíos y griegos, que rechazan a Cristo, sabiduría de Dios, muestra que Pablo no está enjuiciando ningún sistema de sabiduría humana, incluso aunque ciertas formas de la filosofía griega queden incluidas en la sabiduría que los griegos buscan (1,22). Aunque en los caps. 1-4 el término *gnósis* aparece sólo en 1,5, un considerable número de investigadores ha defendido que Pablo estaba criticando un movimiento gnóstico en Corinto[47], y como prueba de ello aducen a veces los últimos capítulos

46 D B Martin, *The Corinthian Body*, Yale, New Haven, 1995, defiende que las disputas en Corinto reflejaban diferentes construcciones ideológicas del cuerpo Ph Vielhauer, JHC 1, 129-142 (original alemán de 1975), argumentaba que 3,11 estaba dirigido polémicamente contra las exigencias de primacía formuladas en favor de Pedro Pogoloff, *Logos*, piensa sin embargo que había lealtades a los misioneros, no a las ideologías, de modo que con ello los cristianos de Corinto aspiraban al estatus de elite social

47. En 2,13-16 Pablo habla de los *pneumatikoi* o «espirituales», a quienes contrasta con los no espirituales R A Horsley, HTR, 69 (1976), 269 288, defiende la existencia

de 1Co, por ejemplo «Todos poseemos sabiduría» (8,1) y la discusión en torno al conocimiento de 8,7-11; cf. también 13,2.8; 14,6. Ciertamente había cristianos en Corinto que poseían mayor ciencia que otros hermanos en la fe y se estimaban superiores. Pero ¿es apropiado para ellos el término «gnósticos» como si tuvieran mucho en común con los sistemas del siglo II que afirmaban poseer un conocimiento revelado especial sobre la centella divina existente en el interior de ciertos receptores y su huida del mundo material?[48]. Pablo, el fundador de la comunidad cristiana de Corinto, había abandonado esta ciudad hacia el 52. ¿Habían llegado a ella maestros gnósticos importantes y habían influido sobre los cristianos en el 56? (Pedro no era gnóstico, y Pablo no muestra aprehensión alguna sobre las opiniones de Apolo en 16,12.) ¿Procedía la negación de la resurrección de los muertos por parte de algunos de Corinto (15,12.29) de la idea gnóstica de que Jesús no era físicamente un ser humano que había muerto y/o de la opinión que los verdaderos creyentes habían resucitado ya espiritualmente? ¿Decían los cristianos en Corinto «Sea anatema Jesús» (12,3)? Y si es así, ¿rechazaban con ello la idea de que Cristo (como distinto de Jesús) hubiera tenido una existencia terrena genuina?

Esto nos lleva al problema de evaluar un cierto número de máximas en 1Co. Además de las citadas más arriba, pueden añadirse las siguientes: «Todo me está permitido» (6,12; 10,23); «Los manjares son para el vientre, y el vientre para los manjares» (6,13); «Huid de la fornicación; cualquier otro pecado que pueda cometer el hombre queda fuera de su cuerpo» (6,18); «Es bueno para el hombre no tocar mujer» (7,1). Pablo corrige y modifica esas máximas, que estaban siendo utilizadas por aquellos a los que él desea amonestar en Corinto. Esta modificación, sin embargo, abre dos posibilidades importantes: tales máximas habían sido formuladas originalmente bien por Pablo al evangelizar a los corintios (pero las están empleando mal en estos momentos) o bien por los adversarios del Apóstol[49]. En cualquiera de los dos

de tales personas en Corinto Cf B. A Pearson, *The Pneumatikos Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBLDS 12), Scholars, Missoula, 1973

48 Schmittals, *Gnosticism*, es un estudio importante en este tema R A Horsley, NTS, 27 (1980 1981), 32 51, tras encontrar paralelos en la teologia judía helenística representada por Filon y la Sabiduría de Salomón, defiende que los portavoces de la gnosis de Corinto eran misioneros con este trasfondo (Murphy-O'Connor piensa en Apolo como el transmisor del pensamiento de Filon de Alejandría ridiculizado por Pablo) Sin embargo, R M Wilson, NTS, 19 (1973-1974), 65-74 duda de que hubiera allí un gnosticismo desarrollado

49 Cf J Murphy O'Connor, «Corinthian Slogans in 1 Cor 6,12-20», en CBQ, 40 (1980), 91-96, R A Ramsaram, *Liberating Words Paul's Use of Rhetorical Maxims in 1*

casos se puede postular que las usaban dentro de un sistema de pensamiento en el que la ciencia superior llevaba a un grupo (¿el «partido de Cristo»?) hacia el libertinaje, amparado en el principio de que el cuerpo no es importante, ni lo que uno hace con él ni lo que le ocurre después de la muerte.

Finalmente hay otros puntos en la crítica de Pablo que quizá nada tengan que ver con una postura teológica profunda. La tendencia a acudir a los tribunales paganos en los pleitos (6,1-7) y el que las mujeres oren con la cabeza cubierta (11,5) pueden ser sólo un reflejo de costumbres sociales corintias.

Hay una notable carga de conjetura en esta discusión sobre quiénes eran los corregidos por Pablo, y algunos han intentado buscar luz apelando al retrato de los oponentes en 2Co, como si hubiera una continuidad entre los dos grupos. Aunque trataremos de ello en las pp. 721-724, este proceder explica lo obscuro por lo igualmente obscuro, puesto que la fisonomía de los adversarios de 2Co no es clara en absoluto.

IV CRITICA PAULINA DE FORNICARIOS Y HOMOSEXUALES (6,9-10)

Pablo advierte que los practicantes de ciertos vicios no heredarán el reino de los cielos. Hoy día casi todos los cristianos se unirían a la condena paulina de los idólatras, rateros, codiciosos, borrachos, calumniadores y ladrones, independientemente de que se pronuncie o no contra ellos una misma sentencia severa. Pero se han suscitado problemas importantes a propósito de tres denominaciones: *pórnoi*, *malakoí* y *arsenokoítai*. (La primera y la tercera, de las que nos ocuparemos especialmente aquí, aparecen juntas en 1Tm 1,10.)

Pórnoi se interpreta en unas traducciones modernas como referencia a los (sexualmente) inmorales, y en otras como alusión a los fornicarios. Hoy día, la mayor tolerancia en la sociedad del Primer Mundo respecto a la vida en común de hombres y mujeres no casados y a sus relaciones sexuales ha catalizado un debate sobre si Pablo emitió o no una condena general de la «fornicación»[50]. Puesto que en 6,15-18 el

Corinthians 1-10, Trinity, Valley Forge, 1996 Hurd, *Origin*, piensa que muchos de los errores de Corinto proceden de la misma enseñanza de Pablo allí Su defensa poco prudente de la libertad y sus perspectivas abiertamente entusiastas sobre la parusía fueron exageradas a lo largo de los años por aquellos que lo habían oído Cf también Conzelmann, *1 Corinthians*, 15-16

50 Pablo menciona también al adulterio en esta lista

Apóstol procede a prohibir que un varón una su cuerpo con el de una prostituta (*pórne*) y a condenar la *porneía*, y puesto que Corinto tenía su historia de prostitutas sagradas al servicio de Afrodita, algunos han defendido que con los *pórnoi* de 6,9 Pablo se refería sólo a los aficionados al sexo pagado, es decir, a los que se relacionaban con prostitutas. Sin embargo, en 5,1, y como ejemplo de *porneía* entre los corintios, Pablo presenta el caso del hombre que estaba viviendo con su madrastra..., difícilmente un tipo de sexo por dinero[51]. Puesto que no tenemos pruebas para restringir el significado de la referencia paulina a los *pórnoi*, la traducción «los fornicarios» es más adecuada que «los que frecuentan prostitutas».

Los otros dos vocablos, *malakoí* y *arsenokoítai*, nos llevan a la cuestión de la homosexualidad. E. P. Sanders insiste sabiamente (*Paul* [1991], 110-113) en que antes de juzgar es necesario comprender las actitudes grecorromanas, en las que no existía una condena general de las relaciones sexuales con personas del mismo sexo. Ciertamente, en círculos griegos la práctica homosexual de un hombre maduro con un joven atractivo podía considerarse parte de una educación elevada, puesto que se estimaba mucho la belleza del cuerpo masculino. Pero en general estaba muy mal visto que un adulto varón fuera la parte pasiva o desempeñara una función femenina..., algo sólo propio de esclavos. (Hay menos información sobre la homosexualidad femenina, pero pudo existir un desdén correlativo por la mujer que desempeñaba la función masculina o activa.) Los judíos por su parte, como señala Sanders, condenaban la homosexualidad de «verga y pandero», es decir, tanto activa como pasiva[52]. Aunque algunos investigadores disienten, con toda probabilidad Pablo está condenando también con estos dos nombres la homosexualidad activa y pasiva.

Malakoí (lit., «blando», «suave») podría referirse a los afeminados, y algunos defienden la traducción «disoluto». Ahora bien, en el mundo grecorromano era ésta la designación del sodomita, hombre maduro o joven (particularmente estos últimos) mantenido para uso sexual y que desempeñaba la función receptiva, femenina. Algunas veces se traduce este término como prostituto, masculino. (Puesto que en la sociedad de hoy no hay una tendencia seria a ser tolerante con la pederastia o la prostitución masculina, no es este vocablo precisamente el que causa el mayor problema.) El debate se ha centrado en *arsenokoítai*, (lit., «el que

51. Tampoco es razonable confinar el verbo *porneúein* de 10,8 al concepto de sexo por dinero, pues aparece utilizado en un contexto referido a lo que los israelitas hicieron en Ex 32,6.

52. *Carta de Aristeas* 152-153; *Oráculos Sibilinos* II 73; *Leyes especiales* III 37-42.

se va a la cama con hombres»), traducido también como «sodomita» u «homosexual»[53]. Los movimientos en defensa de los homosexuales han llevado a cuestionar tales traducciones, y algunos sostienen que Pablo condena sólo la prostitución masculina, porque embrutece a la parte activa y victimiza a la pasiva. Pero esto es muy dudoso por diversos motivos. Como hemos indicado anteriormente, el intento de crear un paralelismo con *pórnoi*, entendido como «los que tienen comercio sexual con prostitutas», es poco probable. Además, la composición lingüística del vocablo *arsenokoítai* proporciona poco apoyo para confinarlo al uso de prostitutos masculinos[54]. Los componentes *ársen* y *koimásthai* aparecen en Lv 18,22 y 20,13, que prohíben acostarse con un hombre como si fuera una mujer, es decir, tener un coito con un varón. Pablo, seguramente, cuya Biblia básica eran los LXX, tenía estos pasajes en mente cuando utilizó ese compuesto para condenar la homosexualidad[55]. El hecho de que 1Co 6,9-10 coloque la referencia a los *arsenokoítai* en el contexto de muchas otras prácticas también condenadas entorpece los esfuerzos por evaluar con qué seriedad la consideraba. Su pensamiento está formulado más claramente en Rm 1,26-27, en donde se basa en la creación divina del hombre y de la mujer como el uno para el otro, destinados a unirse como si fueran uno. De acuerdo con ello denuncia como distorsión gráfica del orden divino de la creación a las mujeres que han mudado la relación natural por otra contra natura, y a los varones que han abandonado las relaciones naturales con mujeres y se han abrasado con los deseos de unos por

53. Algunas versiones vierten este término como «homosexuales activos», traducción pensada para que se adecue con la teología católica de que la orientación homosexual no es pecado, pero sí su práctica. Cuando Pablo hablaba sobre esta práctica, tal distinción no estaba seguramente en su mente. La traducción «pervertidos sexuales» introduce una nota no explícita en este pasaje, cf. n. 56.

54. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Fortress, Philadelphia, 1983, defiende que en todas partes los autores neotestamentarios se oponen a la pederastia, único *modelo* de homosexualidad en la cultura de su tiempo; sin embargo, cf P. Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality*, SPCK, London, 1980, esp. 120 ss. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, 1980, 335-353, fue el que desarrolló especialmente la argumentación de que *arsenokoítai* significaba prostituto masculino; D F. Wright ha puesto en duda este significado con argumentos devastadores en VC, 38 (1984), 125-153; R. B. Hays, *Journal of Religious Ethics*, 14 (1986), 184-215; también M. L. Soards, *Scripture and Homosexuality*, W/K, Louisville, 1995.

55. Puede ser verdad que los autores de la Biblia hebrea no conocieran el amplio espectro de las prácticas homosexuales entre los paganos; es mucho menos verosímil que los traductores alejandrinos de la Biblia al griego, o Pablo con su educación helenística, no conocieran este espectro.

otros[56]. Por todas partes, pues, los textos favorecen considerablemente la tesis de que Pablo estaba condenando no sólo la actividad sexual de los pederastas, sino también la de los homosexuales..., en verdad, cualquier actividad sexual fuera del matrimonio entre un hombre y una mujer.

Todos los juicios formulados por seres humanos, incluidos los de la Biblia, están limitados por la cosmovisión de los que los pronunciaron. Nuestra atención se ha centrado en lo que Pablo condenó en el siglo I. Una cuestión diferente, pero esencial, es en qué grado es vinculante esta condenación paulina para los cristianos de hoy. Ello va más allá de la cuestión de la «ética interina» (p. 666-667). Hoy sabemos mucho más sobre la fisiología y psicología de la actividad sexual que Pablo. Sin embargo, el hecho de que en 1Co 6,16 el Apóstol cite a Gn 2,24, «Los dos serán una sola carne», sugiere que su condena de fornicarios y homosexuales en 1Co 6,9 se enraíza en el hecho de que Dios creó al hombre y a la mujer a imagen divina (Gn 1,27) y ordenó que pudieran unirse en matrimonio..., el mismo trasfondo que cita Jesús en contra del divorcio en Mc 10,7-8. Un punto de vista basado en la revelación de la voluntad divina en la creación misma no puede cambiarse fácilmente. La discusión erudita sobre este tema continuará cuestionando el punto de vista paulino sobre lo «no natural». Sin embargo, al insistir en los límites sexuales impuestos por el estado del matrimonio entre hombre y mujer, divinamente ordenado, Pablo y ciertamente Jesús mismo, si vivieran en nuestro tiempo, no se asustarían al ser considerados sexual y políticamente «incorrectos», al igual que tampoco se preocuparon de ser tenidos por muy exigentes en el mundo grecorromano y judío de su época[57].

V. CARISMAS EN CORINTO (1CO 12 Y 14) Y HOY DÍA

En 12,28 encontramos una lista de carismas, divididos en primer lugar en un grupo escalonado de tres: apóstoles, profetas y maestros, y luego

56 Tras poner ejemplos de otros puntos de vista, Fitzmyer, *Romans*, 287-288, escribe «Pablo considera tal actividad homosexual como una perversión (*pláne*, en 1,27b)», M Davies, *Biblical Interpretation*, 3 (1995), 315-331, defiende que Pablo no entendió bien este punto de vista veterotestamentario, J E. Miller, NovT, 37 (1995), 1-11, argumenta en pro de que Rm 1,26-27 rechaza las relaciones *heterosexuales* «no naturales», es decir, las que no concluyen en el coito

57. Para formarse una postura sobre el grado en el que son vinculantes las posiciones de la Escritura los cristianos de diversa procedencia cultural apelan a factores distintos inspiración, inerrancia, autoridad bíblica y doctrina de la Iglesia (pp. 77-80). Para un tratamiento razonable y procedente de esta cuestión, cf. C. R. Koester, *Lutheran Quarterly*, 7 (1993), 375-390.

otro grupo no escalonado consistente en realización de milagros, don de curaciones, formas de ayuda y asistencia, dotes para el gobierno (liderazgo) y varias clases de lenguas[58]. Ésta no es una lista total, pues 12,8-10 menciona también palabras de sabiduría y de ciencia, fe y discernimiento de espíritus, además de una distinción entre lenguas y su interpretación[59]. Otros carismas aparecen en Rm 12,6-8. Algunos de los que tienen un carisma desean otro, y en 1Co 12,12ss Pablo usa la imagen del cuerpo humano y sus muchos miembros, tomada probablemente del estoicismo popularizado (pp. 148-149), para hacer hincapié en que la diversidad es necesaria. Incluso las partes menos decorosas tienen una función indispensable. Por 14,1-33 sabemos que el don de hablar en lenguas[60], quizás por ser el más visible, era la fuente principal de disensión. Pablo critica la situación de varios modos. Es necesario interpretar las lenguas, por lo que es preciso un don adicional de interpretación (14,13). Hay otros dones más excelentes que hablar en lenguas, por ejemplo la profecía, que edifica a la iglesia (14,5). Pablo insta radicalmente a conseguir el amor (*agápe*), más importante que cualquier otro carisma (13,1-13), ya sea hablar en lenguas angélicas, la profecía o los milagros. Cuando ha presentado todos sus argumentos, el Apóstol sostiene que todo profeta verdadero y toda persona espiritual reconocerá que lo que él ha escrito es un mandato del Señor, y el que no lo reconozca ¡no será reconocido por la comunidad (14,37-38)! Si Pablo tiene que recurrir en último término a la autoridad, sabemos que estamos tratando un tema difícil.

Aunque ha habido siempre iglesias pequeñas o incluso sectas dentro del cristianismo que han sentido gozo en la posesión de fenómenos carismáticos, en años recientes los «carismáticos» han recibido una mayor atención y ahora se encuentran entre los miembros de la mayoría de las grandes iglesias. Existe una variedad de carismas en esas experiencias modernas, pero la atención se centra frecuentemente en el hablar en lenguas, en los estigmas producidos por el Espíritu y en la

58 La frase griega es una extraña mezcla de personas, habilidades y acciones, de modo que en la versión española quizás haya que añadir palabras como «formas de» o «capacidades para». Es claro que la mención más básica de los carismas recalca su variedad Sobre el pensamiento de Pablo acerca de los carismas, cf. Marrow, *Paul,* 149-159; E. Nardoni, CBQ, 55 (1993), 68-80.

59. Sobre la amplitud de los carismas es sorprendente leer en 1Co 12,9 que «a otro se le da fe», puesto que todos los cristianos han de tener esta virtud Pablo quiere decir una intensidad especial de fe (13,2 como para mover montañas) o una fe especialmente efectiva para sustentar a otros.

60. Cf. F A. Sullivan, en E. Malatesta (ed), *The Spirit of God in Christian Life,* Paulist, New York, 1977, 23-74, cuyas notas finales contienen una amplia bibliografía.

percepción de demonios[61]. Está generalmente aceptado que las experiencias carismáticas tienen el poder de intensificar la vida religiosa o espiritual de las personas. Ahora bien, ¿experimentan los carismáticos de hoy lo que se describe en 1Co 12?

Son pertinentes algunas observaciones: *a*) Ninguna persona educada en el siglo XX tiene la misma cosmovisión que otra educada en el I. Por lo tanto, es imposible hoy conocer o duplicar exactamente lo que Pablo describe, independientemente de lo genuina que sea la seguridad propia del carismático. En el punto básico del Espíritu, por ejemplo, los cristianos de hoy están moldeados por la teología trinitaria elaborada en el siglo IV; no hay pruebas de que Pablo tuviera tal claridad sobre la personalidad del Espíritu. *b*) Respecto al hablar en lenguas Pablo afirma que él posee este carisma en un grado mayor que sus destinatarios en Corinto (14,18). Ahora bien, no es fácil estar seguros de qué quiere decir el Apóstol con «lenguas». Pablo se refiere a cosas diversas: a un discurso que requiere interpretación, a un hablar dirigido a Dios y no a los demás —pues nadie entiende al hablante—, a sonidos que son en sí mismos ininteligibles, a un don que edifica más bien al individuo que a la iglesia (14,1-19), y a las lenguas de los ángeles (13,1). El autor de los Hechos, que escribe varias décadas más tarde, parece ofrecer dos interpretaciones del hablar en lenguas (2,4): una como un balbuceo ininteligible, como si el hablante estuviera beodo (2,13-15), y otra consistente en hablar en lenguas extranjeras no aprendidas (2,6-7). Cuando el Apóstol menciona «diferentes clases de lenguas», ¿se refiere a diversas interpretaciones de esas lenguas? *c*) Los carismas descritos por Pablo son dones otorgados libremente por Dios; no parece que impliquen una experiencia emocional o un comportamiento extraño. Como ya hemos señalado, hay un don de *kybernéseis* (gobierno; liderazgo). Todavía hoy reconocemos que una persona es un administrador dotado y lo atribuimos a Dios, pero normalmente no situamos a tales gentes en la misma escala que los hablantes en lenguas. Pero Pablo lo hace. *d*) La apreciación moderna de los carismas olvida a veces el hecho de que eran un factor de división en Corinto. Inevitablemente, cuando está en juego un carisma o un cargo, cuando un cristiano asegura tener una función que otros no tienen, se generan situaciones de superioridad y de envidia. Existen reflexiones sobre el Espíritu en el

61. Los intentos del NT de explicar la diferencia entre el bautismo administrado por Juan y el que introduce Jesús han suscitado la tentativa de distinguir entre bautismo de agua (administrado a todos los cristianos) y el del Espíritu, rodeado por la efusión de carismas. Según Jn 3,5, sin embargo, *todos* los verdaderos creyentes son engendrados por el agua *y* el Espíritu.

NT que casi operan contra la idea de la diversidad de carismas. Según Jn 14,15-16, todo el que ama a Jesús y guarda sus mandamientos recibe al Espíritu Paráclito, y en esta frase no hay sugerencia alguna de diferentes dones o funciones. Según el punto de vista de Juan, todos son discípulos y eso es lo importante. *e*) Finalmente, al evaluar a los modernos carismáticos con fidelidad a los textos del NT podemos alegrarnos de que la Iglesia hoy, como la de Corinto, no carezca de ningún don espiritual (1,7). Sin embargo, podemos discutir la opinión de los que mantienen que una persona no es cristiana si no recibe un carisma especial, o de los que sostienen que cuando se recibe un carisma, el posesor es mejor cristiano que otros no así dotados.

VI. EL «HIMNO» AL AMOR (1CO 13)

Este capítulo contiene algunas de las frases más bellas escritas por Pablo durante su vida, de ahí que se le designe como «himno». Después del contraste entre amor y carismas (13,1-3), 13,4-8a personifica al amor y lo hace el sujeto de dieciséis verbos (traducidos a veces al castellano por adjetivos predicativos). Esto conduce a un contraste entre el presente marcado por los carismas, en el cual no existe más que la simple reflexión de un espejo, y un futuro en el que veremos cara a cara. Entonces la fe, la esperanza y el amor permanecerán, «pero la mayor de ellas es el amor» (13,8b-13).

¿Qué quiere decir el amor cristiano (*agápe*)? No todos los autores neotestamentarios reflejan el mismo concepto con este término, pero lo que sigue se aplica a algunos de los principales pasajes. El famoso libro de A. Nygren *Agape and Eros** sirve de entrada al tema. Para iluminar la unicidad del *agápe* cristiano, Nygren lo contrastó con las más sublimes expresiones de amor (*éros*) en los filósofos paganos y con el amor descrito en el AT. Nygren exageró el contraste, por lo que necesita hoy una seria matización; sin embargo, puede ser útil para clarificar lo que se pretende decir en este capítulo de 1Co. Nygren describe el *éros* como el amor atraído por la bondad del objeto: las personas tienden a alcanzar el bien que desean poseer para ser más completos[62]. En la filosofía platónica este *éros* sería un factor motivante que tiende

* 2 vols., SPCK, London, 1932-1937.

62. Nygren no trató del amor sexual (que es una forma de amor entre los seres humanos otorgada por Dios). A veces en el NT (especialmente en Juan) las palabras relacionadas con *philía*, «amistad», son casi intercambiables con los vocablos relacionados con *agápe*.

hacia la verdad y la belleza perfectas existentes fuera de este mundo. En la filosofía aristotélica el *éros* significaría la tendencia material o limitada para ser menos limitado, lo que impulsa hacia arriba en la escala del ser. Dios, en el que existe toda perfección, sería el objeto supremo del *éros*. *Agápe*, por el contrario, carece de motivación, ya que confiere bondad en el objeto amado. Así, el *agápe* comienza con Dios, que nada necesita de las criaturas, pero a las que conduce a la existencia por amor y a las que ennoblece. En particular, la noción paulina del amor se basa en el don de sí mismo por parte de Cristo, quien nos amó no porque fuéramos buenos, sino mientras éramos aún pecadores (Rm 5,8). Tal como proclama 1Jn 4,8.10: «Dios es amor... En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que éste nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados». Esta personificación elocuente de la caridad en 1Co 13,5-8 hace casi del amor y de Cristo conceptos intercambiables. Cuando recibimos el mérito (justificados, santificados) por el amor de Cristo, nos convertimos en canales por los que pasa el amor a los otros a quienes queremos, sin evaluar su bondad y sin motivación: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12)[63].

VII. PABLO Y EL JESÚS RESUCITADO (1CO 15)

La tradición conservada en 15,3ss muestra que existía una secuencia antigua de muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Jesús, es decir, los bloques fundamentales para construir un relato de la pasión (especialmente si se combina con 11,23, que sitúa la Última Cena en la noche anterior a aquella en la que Jesús fue entregado). Este hecho ofrece un argumento para aceptar que se estaba formando una tradición sobre la vida terrena de Jesús al tiempo de la predicación de Pablo, la cual registra muy pocos detalles sobre esa vida. Aunque este

63. Nygren escribió como si hubiera que erradicar a *éros* en favor de *agápe*, aunque de hecho ambas formas deben coexistir. En el amor cristiano por los demás debería haber un aspecto de no motivación, independiente de la bondad de la persona en cuestión; pero el cristiano apenas puede dejar de amar también la bondad de la otra persona. Nygren, además, en su defensa de que amar a Dios por la divina bondad sería *éros*, era demasiado purista al afirmar que los cristianos no pueden amar a Dios, puesto que a éste no es posible darle nada. Por ejemplo, este autor se ve obligado a defender que el mandamiento de Jesús de amar al Señor Dios con todo el corazón, alma y pensamiento (Mc 12,30; en los LXX Dt 6,5, que usa *agapân*) es una concepción imperfecta del amor. Nygren defendía también equivocadamente que no había *agápe* en el AT: el *hésed*, el amor de Dios por Israel dentro de la Alianza, es una manifestación de *agápe*.

capítulo fue incluido en 1Co como argumento en pro de la realidad de la resurrección de los que habían muerto ya en Cristo, se convirtió en una pieza central en la argumentación sobre la realidad de la resurrección de Jesús. En su forma presente hay dos grupos de tres a los que «se apareció» Jesús: Cefas (Pedro), los Doce y más de 500; luego Santiago, todos los apóstoles y «por último a mí»[64]. La referencia final a sí mismo es extremadamente importante, puesto que Pablo es el único autor del NT que afirma haber sido testigo personalmente de una aparición del Jesús resucitado[65]. Podemos hacer una lista de un cierto número de cuestiones:

a) Pablo sitúa la aparición de Jesús a su persona, aunque fuera el último, en el mismo nivel que las de los otros testigos anteriormente mencionados. Los Hechos nos presentan una pintura diferente, ya que después de las apariciones sobre la tierra, Jesús asciende a los cielos (1,9); posteriormente vienen a Pablo una luz y una voz celestes (Hch 9,3-5; 22,6-8; 26,13-15). Pocos son los que otorgan prioridad a la pintura lucana sobre la paulina.

b) Pablo utiliza la secuencia verbal muerto/sepultado/resucitado/aparecido en 1Co 15,3-5, y vuelve a usar «aparecido» (pasiva de «ver») tres veces más en 15,6-8. Sin embargo, algunos defienden que Pablo no se refiere a una visión de Cristo en forma corporal. Puesto que, según Pablo, Jesús se apareció a más de 500 personas al mismo tiempo, parece quedar excluida una visión puramente interna. Además, la experiencia paulina del Jesús resucitado tiene algo que ver probablemente con sus expectativas sobre la resurrección de los muertos en el resto del capítulo. En él habla claramente el Apóstol de la resurrección del *cuerpo* (aunque transformado), y utiliza la analogía de la siembra en el campo y lo que surge de él (15,35-37)[66].

c) Se ha intentado sacar partido del silencio de Pablo respecto a la tumba vacía de Jesús, como si tal ausencia fuera contradictoria con los relatos evangélicos. Ahora bien, no hay razón *a priori* para que el Apóstol tuviera que mencionar la tumba, y la secuencia sepultura/resurrección presupone virtualmente que el cuerpo resucitado no se halla donde fue sepultado.

64. Los estudiosos están divididos respecto a dónde acaba la tradición recibida y dónde comienzan los añadidos de Pablo. Cf. también 9,1: «¿No he visto yo también a Jesús nuestro Señor?».

65. El autor de 2P (1,16-18), hablando como Pedro, asegura haber visto la Transfiguración; el autor profético del Ap tuvo visiones del Jesús celeste.

66. M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body. A Study of 1 Corinthians 15* (SBT), SCM, London, 1962.

d) La descripción lucana de un Jesús resucitado que habla de sí mismo como ser de carne y hueso, que come y bebe (Lc 24,39.42-43), parece contraria a la idea paulina del cuerpo resucitado como espiritual, no de carne y hueso (1Co 15,44.50). Lucas (que no afirma haber visto al Señor resucitado) pudo muy bien haber tenido una idea más concreta y tangible del cuerpo resucitado (de Jesús) que la paulina (del cuerpo resucitado de los cristianos). Una vez más, hay pocos que concedan prioridad a la concepción lucana sobre la paulina.

VIII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) El punto de vista usual, que hemos adoptado aquí, es que 1Co es una carta unificada enviada de una vez. (Hurd, «Good News», trata de esta cuestión ampliamente.) Hay motivos en la acción de gracias (1,5-7, p. ej., poseer ciencia; no carecer de carismas, esperar la revelación de Jesucristo) que anticipan temas de 8,1; 12,1; 15,23. Ahora bien, no hay conexión visible entre las camarillas mencionadas en los caps. 1-4 y las correcciones propuestas en 5,1. Por ejemplo, no tenemos indicaciones sobre si los miembros de las facciones de Cefas (Pedro) o de Apolo eran los que negaban que Pablo fuera apóstol (9,2). Los momentos en los que Pablo recibe información mencionados en #4 y #5 explican muy bien la naturaleza deslavazada de la carta, pero dejan abierto el campo para diferentes teorías de composición. Snyder defiende que Pablo compuso primero una carta, consistente en los caps. 7-16, como respuesta a la misiva de los corintios mencionada en 7,1 (#5). Antes de que pudiera enviar esta carta, tuvo noticias por medio de Cloe de una situación más seria originada por las facciones de Corinto; por ello puso por delante los caps. 1-6. De Boer favorece el orden opuesto: una carta paulina, que consistía en los caps. 1-4, no llegó a ser enviada antes de que, al llegar una misiva desde Corinto (junto con informes que la acompañaban), fuera necesario añadir 5-16.

2) La mención paulina de la excomunión en 5,4-5 no es clara excepto en su insistencia de que el pecador debía ser expulsado de la comunidad. En Hechos 5,1-11 vemos cómo se extirpa a aquellos cuya presencia pecaminosa podría corromper a la comunidad. En Mt 18,15-17 se ilustra cómo debe proceder una comunidad cristiana con alguien que precisa corrección. Ahora bien, nótese que ni en Mateo (cf. 18,21-22) ni en 1Co (5,5b) es la expulsión del pecador la última palabra; hay todavía esperanza de perdón o salvación.

3) Vemos ejemplos de cómo Pablo entiende su autoridad apostólica en 5,3-5 (para excomulgar), en 7,10-16 (para pronunciar una norma

que modifica otra del Señor) y en 15,9-11 (como portavoz con otros de una interpretación vinculante del evangelio). Existe un antiguo axioma que sostiene que la revelación cesó con la muerte del último apóstol. Pero no ha de entenderse mecánicamente; esta máxima pretende decir que la revelación cristiana incluye no sólo lo que Jesús dijo durante su ministerio, sin también la interpretación de éste por los apóstoles, encapsulada especialmente en el NT. (Cf. también Ga 1,8; Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23.) Sin embargo, en las discusiones modernas sobre las cuestiones disputadas (particularmente morales) tenemos a veces la impresión de que si Jesús mismo no llegó a afirmar algo y hay que dirigirse a las palabras de Pablo, éstas son menos vinculantes. Además, aunque las iglesias cristianas importantes se han resistido a aceptar la noción de una revelación nueva en época postapostólica, otros que creen en Cristo, desde Montano en el siglo II hasta Joseph Smith (mormones) en el XIX, han sostenido que puede producirse una revelación nueva a través de un profeta.

4) En Hch 16,15.33 encontramos casos en los que Pablo bautiza inmediatamente a los convencidos por él de la verdad de Cristo; pero, según 1Co 1,14, en año y medio en Corinto sólo había bautizado personalmente a Crispo (lo que confirma Hch 18,8) y a Gayo. Pablo, sin embargo, se consideraba a sí mismo padre único de los corintios en Cristo por el evangelio. ¿Cómo encajaba el bautismo dentro de la empresa misionera de Pablo? Si él no bautizó a la mayoría de los corintios, ¿quién lo hizo? Pablo habla de que él plantó la semilla y que Apolo la regó (3,6). Tomándose esto en serio, ¿fue Apolo el que bautizaba en agua? Esto sería interesante a la luz de Hch 18,24-28 en donde se dice que éste último no conocía otro bautismo que el de Juan. ¿Qué teología del bautismo podría explicar la separación de evangelizador y bautista? En 1Co 6,11 Pablo presenta la secuencia «lavado, santificado, justificado» (una referencia a la justificación rara en 1Co; cf. 1,30 y 4,4), lo que muestra que el bautismo tenía una posición central. El cap. 10 compara el bautismo con la acción de Moisés que en el éxodo libra a Israel de los egipcios, y sitúa a este sacramento en un contexto en el que se habla de la eucaristía. Cf. también el tratamiento en Rm 6,1-11.

5) La actitud de Pablo en 1Co 7,1-9 es que le gustaría que todos fueran como él, solteros y continentes, pero su afirmación de que «es mejor casarse que abrasarse»[67] ha sido causa de gran discusión. Cf. tam-

67. M. Barré, CBQ, 6 (1974), 193-202, defiende que Pablo no dice «abrasarse por pasión», sino «quemarse en el fuego del juicio».

bién 7,28: Si te casas, no es pecado; pero los casados tienen muchos problemas; y 7,32-33: un soltero puede prestar atención a los asuntos del Señor, mientras que un casado ha de ocuparse de los asuntos del mundo y de cómo agradar a su mujer. Aun aceptando que tales afirmaciones estén coloreadas por el pensamiento de la pronta venida de Cristo, no ofrecen precisamente una imagen entusiasta de las posibilidades de santificación de la vida matrimonial. En la cristiandad posterior los movimientos monásticos de hombres y mujeres condujeron a la tesis de que el celibato es mejor que el matrimonio con vistas al reino de Dios. Por otro lado, en tiempos de la Reforma se atacó al celibato como una distorsión del evangelio, y allí donde el protestantismo resultó victorioso sacerdotes y monjas fueron a menudo forzados a casarse. Hoy día muchos católicos y protestantes desean evitar la categoría de «mejor» y admiten que tanto el celibato como el matrimonio vividos en el amor de Dios son vocaciones/opciones nobles. La reflexión sobre este tema puede acrecentarse con provecho por el estudio de Mt 19,10-12 y Ef 5,21-33.

6) Viendo la actitud pastoral de Pablo respecto a la ingestión de carnes sacrificadas a los ídolos (Cap. 8, p.680), ¿qué hay de malo en el comportamiento de Cefas (Pedro) en Antioquía, descrito en Ga 2,11ss? Pedro sabía como judeocristiano que era libre para comer con otros cristianos procedentes del paganismo; pero cuando vinieron hombres de Santiago y pusieron objeciones, dejó de hacerlo. A Pablo le disgustó este comportamiento como timorato e insincero (incluso aunque Bernabé se pusiera al lado de Pedro); pero según la mentalidad de este último, ¿no podía haber sido un comportamiento pastoral evitar el escándalo de los judeocristianos menos iluminados? Si había gente en Corinto que insistía en poner en práctica su libertad comiendo lo que querían, ¿no podían haber acusado a Pablo de traición al evangelio de la libertad por su actitud precavida, al igual que éste acusó a Pedro de lo mismo en Antioquía?

7) En 10,1-3 Pablo dice que los antiguos israelitas fueron bautizados con Moisés en la nube y en el mar, y que comieron y bebieron una comida y bebida sobrenaturales. En la escena de la travesía del desierto la roca era Cristo. Dadas las referencias a la eucaristía en 10,14-22, Pablo está reflexionando sobre el bautismo y la eucaristía a la luz del trasfondo veterotestamentario. Es ésta una de las primeras indicaciones de esa estrecha unión entre los que los cristianos posteriores habrían de considerar sacramentos primarios. ¿En qué grado estaban en realidad unidos en las funciones litúrgicas del primitivo cristianismo? El pasaje eucarístico (también 11,27) implica un gran cuidado respecto a quién podía participar. Sin embargo, 14,22 sugiere una asamblea en

la que se predicaba la palabra y los increyentes podían entrar a escuchar. ¿Había reuniones cristianas diferentes para la comida eucarística y para la proclamación de la palabra? (Así Becker, *Paul,* 252.)

8) Las teologías diferentes sobre la eucaristía, exacerbadas por las disputas de la Reforma, han constituido un factor de extrema división en el cristianismo occidental. 1Co 10,14-22 y 11,17-34 son extraordinariamente importantes como únicas referencias a la eucaristía en las cartas paulinas y, por tanto, como el testimonio eucarístico escrito más antiguo que se conserva[68]. La comparación de 11,23-25 y Lc 22,19-20, por un lado, con Lc 14,22-24 y Mt 26,26-28, por otro, sugiere al menos dos formas conservadas diferentes de las palabras eucarísticas de Jesús, quizás tres si se incorpora Jn 6,51. (Pablo y Lucas pueden quizá trasmitirnos la forma usada en la iglesia de Antioquía.) Es tranquilizante reflexionar que si no hubiera habido abusos en Corinto Pablo no habría mencionado nunca la eucaristía; ciertamente muchos estudiosos podrían sostener que no había eucaristía en las iglesias paulinas basándose en la imposibilidad de que sea accidental el que el Apóstol hubiera escrito tanto o pudiera haber guardado silencio sobre tal tema. También, puesto que el segundo pasaje menciona divisiones sobre la concepción y la práctica de la eucaristía en Corinto cinco años después de la conversión, ello nos sirve de recordatorio de cuán rápidamente este sacramento resultó ser una fuente de disputas. Una cuestión que divide a las iglesias cristianas hoy es si hay o no un aspecto sacrificial en la ofrenda eucarística. Otro punto de separación es la presencia real: ¿come verdaderamente el comulgante el cuerpo del Señor y bebe su sangre? Aceptando que el debate entre católicos y protestantes va más allá sin duda del pensamiento paulino, reflexionar sobre 1Co 10,14-22 y 11,27-29 contribuye a la discusión, junto con Jn 6,51-54. Estos pasajes contienen versículos que muestran un contexto sacrificial y versículos que apuntan hacia el realismo, pero también a la necesidad de la fe.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 1 CORINTIOS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: (* = más 2Co): Barrett, C. K., HNTC, 1968; Bruce, F. F., NCBC, 1971*; Conzelmann, H., Hermeneia, 1975; Dunn, J. D. G., NTG, 1995; Ellingworth, P.-H. Hatton, TH, ^{2}1994; Fee, G. D.,

68. Sobre la eucaristía y la Cena del Señor en 1Co, cf. R. A. Campbell, NovT, 33 (1991), 61-70; F. Chenderlin, *«Do this as my memorial»* (AnBib 99), PIB, Roma, 1982; Marrow, *Paul*, 140-149; J. Murphy-O'Connor, *Worship*, 51 (1977), 56-69; J. P. Meier, TD, 42 (1995), 335-351.

NICNT, 1987; Fisher, F. L., WBC, 1975*; Grosheide, F. W., NICNT, 1953; Harrisville, R. A., AugC, 1987; Morris, L., TNTC, [2]1985; Murphy-O'Connor, J., NTM, 1979; Orr, W. F.-J. A. Walther, AB, 1976; Robertson, A.-A. Plummer, ICC, [2]1914; Ruef, J., PC, 1977; Thrall, M. E., CCNEB, 1965*; Watson, N., EC, 1992.

BIBLIOGRAFIAS. Whitely, D. E. H., *Theology*, 65 (1962), 188-191; Mills, W. E., BBR, 1996*.

Barrett, C. K., «Christianity at Corinth», en BJRL, 46 (1964), 269-297.
Belleville, L. L., «Continuity or Discontinuity, A Fresh Look at 1 Corinthians in the Light of First-Century Epistolary Forms and Conventions», en EvQ, 59 (1987), 15-37.
*Bieringer, R. (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125), Peeters, Leuven, 1996.
Blenkinsopp, J., *The Corinthian Mirror,* Sheed and Ward, London, 1964.
Broneer, O., «Corinth, Center of St. Paul's Missionary Work in Greece», en BA, 14 (1951), 78-96.
Brown, A. R., *The Cross and Human Transfiguration, Paul's Apocalyptic Word in I Corinthians,* A/F, Minneapolis, 1995.
Carrez, M., *La primera carta a los Corintios,* CB 66, Verbo Divino, Estella, 1989.
Carson, D. A., *Showing the Spirit. A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14,* Baker, Grand Rapids, 1987.
Chow, J. K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup 75), JSOT, Sheffield, 1992.
Clarke, A. D., *Secular and Christian Leadership in Corinth... I Corinthians 1-6,* Brill, Leiden, 1993.
de Boer, M. C., «The Composition of 1 Corinthians», en NTS, 40 (1994), 229-245.
Ellis, E. E., «Traditions in 1 Corinthians», en NTS, 32 (1986), 481-502.
Foulkes, I., *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios,* Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, 1999.
Furnish, V. P., «Corinth in Paul's Time», en BAR, 15 (3; 1988), 14-27.
*Hay, D. M., *I and 2 Corinthians (Pauline Theology* 2), A/F, Minneapolis, 1993.
Héring, I., *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians,* Epworth, London, 1962.
Hurd, J. C., *The Origin of 1 Corinthians*, Mercer, Macon, GA, [2]1983.
Hurd, J. C., «Good News and the Integrity of I Corinthians», en L. A. Jervis-P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul* (Hom. a R. N. Longenecker) (JSNTSup 108), Academic, Sheffield, 1994.
Inostroza, J. C., *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1Cor 10,1-13,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2000.
Kilgallen, J. J., *First Corinthians: An Introduction and Study Guide,* Paulist, New York, 1987.
Kuss, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona, 1976.

*Lampe, G. W. H., «Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians», en CHI 337-361.

*Marshall, P., *Enmity in Corinth* (WUNT 2,23), Mohr-Siebeck, Tübingen, [2]1991.

Martin, R. P., *The Spirit and the Congregation: Studies in I Corinthians 12-15,* Eerdmans, Grand Rapids, 1984.

Mitchell, M. M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation,* Mohr-Siebeck, Tübingen, 1991.

Moffatt, J., *The First Epistle of Paul to the Corinthians,* Harper, New York, 1938.

*Morton, A. Q., *A Critical Concordance to I and II Corinthians,* Biblical Research, Wooster, OH, 1979.

Murphy-O'Connor, J., *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6), 1983.

Murphy-O'Connor, J., «The Corinth that Saint Paul Saw», en BA, 47 (1984), 147-159.

Peifer, C. J., *Cartas 1.ª y 2.ª a los Corintios,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Pogoloff, S. M., *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134), Scholars, Atlanta, 1992.

*Quast, K., *Reading the Corinthian Correspondence,* Paulist, New York, 1994.

Quesnel, M., *Las cartas a los Corintios,* CB 22, Verbo Divino, Estella, 1985.

Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth,* Abingdon, Nashville, 1971.

Schüssler Fiorenza, E., «Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians», en NTS, 33 (1987), 386-403.

Snyder, G. F., *First Corinthians,* Mercer, Macon, GA, 1992.

*Talbert, C. H., *Reading Corinthians,* Crossroad, New York, 1989.

Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth,* Fortress, Philadelphia, 1982.

Trenchard Barrat, E., *Exposición a la primera epístola a los Corintios,* Literatura Bíblica, Madrid, 1971.

Walter, E., *The First Epistle to the Corinthians,* Sheed & Ward, London, 1971 (*Primera carta a los Corintios,* Herder, Barcelona, 1972).

Welborn, L. L., «On the Discord in Corinth», en JBL, 106 (1987), 83-111.

Witherington, B. III, *Conflict and Community in Corinth,* Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

Capítulo 23

SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

Aunque no hay duda de que Pablo escribió 2Co, se considera que las transiciones de una parte a otra en esta carta son tan abruptas que muchos investigadores la dividen en piezas, en otro tiempo independientes. Sin embargo, esta epístola puede ser la más persuasiva de todos los escritos paulinos por su vena oratoria, pues en las diversas partes hipotéticamente independientes nos ha dejado el Apóstol pasajes inolvidables. Ninguna otra carta de Pablo evoca quizás tan vívidamente la imagen de un apóstol sufriente y rechazado, mal interpretado por sus propios compañeros cristianos. Para no dejar de ver el bosque a causa de los árboles, después del *Trasfondo*, el *Análisis general* pondrá de relieve la potencia retórica de 2Co. Posteriormente otras secciones tratarán de: *Una carta o compilación de ellas; Las imágenes de 2Co 4,16-5,10; La colecta de Pablo en favor de Jerusalén (2Co 8-9); Los adversarios en 2Co 10-13; Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. EL TRASFONDO

En las pp. 672-674 hay una lista numerada de contactos (#1-6) entre Pablo y Corinto que incluye la *Carta A* (perdida) y la *B* (= 1Co) como partes de la correspondencia paulina con los corintios. Vamos a continuar ahora esta lista numerada y alfabética que nos ayudará a explicar la génesis de 2Co.

#7) Después de que Pablo escribiera 1Co a finales del 56 o comienzos del 57, Timoteo —que había estado viajando por Macedo-

nia— llegó a Corinto (Hch 19,21-22; 1Co 4,17-19; 16,10-11; pp. 676-677). Esto debió de ocurrir a principios del 57 (¿después de la recepción de 1Co?). Timoteo encontró una situación mala; muchos suponen que era el resultado de la llegada de falsos apóstoles descritos en 2Co 11,12-15, hostiles a Pablo. Luego Timoteo se trasladó a Éfeso para informar a Pablo de esta situación.

#8) Esta emergencia hizo que el Apóstol partiera de Éfeso y emprendiera un viaje por mar[1] para hacer una visita a Corinto (2Co 2,1), que resultó ser «dolorosa».

De las tres visitas de Pablo a Corinto[2] esta segunda resultó un fracaso. El Apóstol había amenazado (1Co 4,21) con llegar provisto de un buen bastón; sin embargo, según 2Co 10,1.10b, los corintios lo vieron como un personaje tímido e inefectivo cuando estuvo cara a cara ante ellos. Al parecer, alguien lo afrentó públicamente y minó su autoridad ante la comunidad (2Co 2,5-11; 7,12). Pablo pensó que necesitaba un período de distanciamiento, de modo que abandonó Corinto planeando volver a la ciudad rápidamente sin detenerse en el camino de regreso a visitar primero las iglesias de Macedonia (tal como había planeado en otro momento: 1Co 16,5).

#9) Antes o después de su retorno a Éfeso[3], Pablo cambió de parecer sobre un retorno inmediato a Corinto, pensando que ese encuentro sería sólo otra visita dolorosa (2Co 2,1); en vez de una nueva reunión les escribió una carta «con muchas lágrimas» (2,3-4; 7,8-9: *Carta C*, perdida[4]). Probablemente había toques de severidad en esa misiva,

1. La ruta directa por mar era de unas 250 millas (pero no siempre podía hacerse con seguridad); la terrestre, desde Éfeso a Tróade, Macedonia, Acaya y Corinto, seguida por Timoteo y también por Pablo en su tercera visita a esta última ciudad (cf. #10; # 12), suponía un viaje de unos 1.500 km.

2. 2Co 12,14; 13,12. La primera visita (#1) fue la de la fundación de la iglesia; mencionaremos la tercera en el #12.

3. ¿Viajó Pablo por tierra desde Corinto hasta Macedonia (Tesalónica; ¿Filipos?), y desde allí —pensando que no era razonable retornar a Corinto tan pronto— se trasladó a Éfeso? O ¿fue por mar de Corinto a Éfeso, y cambió de planes ya en esta ciudad a causa de los problemas con los que se encontró? (En 2Co 1,8-9 habla de un sufrimiento casi intolerable en la provincia de Asia [= Éfeso] e incluso de una sentencia de muerte.) El pasaje pertinente, 2Co 1,15-16, es muy complicado.

4. En realidad muchos especialistas no creen que la «carta de las lágrimas» se haya perdido. Algunos han propuesto que esa misiva es 1Co, que contiene muchas amonestaciones. (Ahora bien, ¿por qué no se menciona en 1Co la visita dolorosa de Pablo [#8; 2Co 2,1] que tuvo lugar antes de esa «carta lacrimosa»?) Un número mucho mayor sostiene que tal misiva se ha conservado en 2Co 10-13, de tono fuertemente correctivo. Esta última suposición es inverosímil por varias razones. La «carta de las lágrimas» (#9) fue compuesta en un momento en el que Pablo había decidido no realizar ninguna otra visita que conllevara problemas (2Co 2,1.4), pero en 2Co 10-13 (12,14; 13,1-2) el Apóstol

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Al final del verano o principios del otoño del 57; en Macedonia (55/56 segun la cronología revisionista).

DESTINATARIOS A la misma iglesia a la que iba dirigida 1Co.

AUTENTICIDAD No se disputa seriamente.

UNIDAD Muchos investigadores piensan que esta carta es una combinación de otras varias (de dos a cinco)

INTEGRIDAD Algunos piensan que 6,14-7,1 es una interpolación no paulina

DIVISIÓN FORMAL (de la carta actual)

A. Fórmula introductoria 1,1-2
B. Acción de gracias 1,3-11
C Cuerpo de la carta 1,12-13,10
D. Fórmula conclusiva 13,11-13

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

1,1-11	Destinatarios/saludos y acción de gracias que pone de relieve los sufrimientos de Pablo		
1,12-7,16	Parte primera	Relaciones de Pablo con los cristianos de Corinto	
		a) 1,12-2,13	La visita pospuesta y la «carta de las lágrimas»
		b) 2,14-7,16	Ministerio de Pablo (interrupción 6,14-7,1)
8,1-9,15	Parte segunda	Colecta para la iglesia de Jerusalén	
10,1-13,10	Parte tercera	Pablo responde a las dudas sobre su autoridad apostólica	
13,11-13	Saludos conclusivos, bendiciones		

un caso más de la audacia de Pablo lejos de Corinto (10,1.10). Ahora bien, el Apóstol no pretendía con ello entristecer a los corintios, sino hacerles percibir su amor por ellos. Animado por la esperanza de su maestro de que los corintios habrían de responder favorablemente (7,14), Tito llevó esta carta[5].

habla de volver allí de nuevo. Además, 12,18 indica que Tito (que había llevado la «carta lacrimosa») había vuelto a Corinto y había informado a Pablo. Así pues, 2Co 10-13 fue escrita después de esa «carta de las lágrimas».

5. Cf 7,7 «su llegada». En anteriores misiones Pablo y Timoteo no habían conseguido llevar la paz a los corintios, de modo que otra figura paulina tiene entonces la oportunidad de lograrlo. Es difícil saber con qué literalidad debemos tomar las alabanzas casi extasiadas por parte de Pablo en 2Co 7,13-16.

#10) Pablo partió finalmente de Éfeso con toda probabilidad en el verano del 57; se dirigió hacia el norte, hacia el puerto de Tróade, y desde allí dejó la provincia de Asia cruzando por mar hasta Macedonia (1Co 16,5.8; 2Co 2,12-13; Hch 20,1). En el entretanto, Tito había sido bien acogido en Corinto (2Co 7,15); en verdad, fue incluso capaz de iniciar la colecta en pro de Jerusalén (8,6); a finales del verano o comienzos de otoño del 57 Tito comunicó a Pablo en Macedonia estas alegres nuevas (7,5-7,13b). Aunque la carta «lacrimosa» les había apenado, los corintios se habían arrepentido y habían expresado su preocupación por la tristeza causada a Pablo. En verdad, con cierta alarma e indignación, estaban ansiosos por probar que eran inocentes (7,7-13).

#11) Como respuesta inmediata (por tanto en Macedonia [¿Filipos?], al final del verano o comienzos del otoño del 57 con Timoteo a su lado), PABLO ESCRIBIÓ 2CO (*Carta D*)[6]. La carta fue llevada por Tito (y otros dos hermanos) como parte de una misión prolongada para reunir dinero que Pablo habría de llevar a Jerusalén (8,6.16-24).

#12) Pablo mismo viajó a Corinto (su tercera visita; 12,14; 13,1-2), en donde pasó el invierno del 57-58[7] antes de llevar la colecta a Jerusalén pasando por Macedonia, Filipos y Tróade (Hch 20,2-5).

#13) No hay pruebas claras de que el Apóstol volviera alguna vez a Corinto. Si las epístolas pastorales contienen información fiable, 2Tm 4,20 parece indicar que el barco que transportaba a Pablo de Éfeso a Roma como prisionero hizo escala en Corinto. Después de la muerte del Apóstol, hacia finales del siglo I, continuaba el eco de sus contactos con Corinto. La carta de la iglesia de Dios en Roma a la iglesia de Dios en Corinto, que conocemos como 1Clem, se preocupa una vez más del problema de las facciones en aquella ciudad (1,1), y en el cap. 47 compara las nuevas camarillas con las que Pablo había encontrado allí y a las que había dirigido su carta al comienzo de su predicación.

6. En una de las secciones posteriores discutiremos si 2Co es una carta unificada o una colección de varias misivas otrora independientes (de dos a cinco), pero ahora comenzaremos (en el *Análisis general*) tratándola tal como se nos ha transmitido.

7. Murphy-O'Connor añade un año a esta secuencia: después de que Pablo hubiera enviado 1Co desde Éfeso antes de la primavera, pasó el invierno de ese año en Macedonia y escribió 2Co 1-9 en la primavera del año siguiente. Posteriormente, en el verano de ese año —a causa de un nuevo deterioro de la situación en Corinto— escribió 2Co 10-13 desde Grecia occidental o el Ilírico (Rm 15,19); sólo entonces fue a Corinto para pasar el invierno.

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-2) Y ACCIÓN DE GRACIAS (1,3-11). No sabemos por qué Pablo cambia la consignación de los destinatarios de 1Cor 1,2 (a la iglesia de Dios en Corinto y a los cristianos [santos] en todo lugar) para incluir específicamente a los cristianos de «toda Acaya». ¿Es una preparación para la colecta que ha de realizarse en toda esa provincia (2Co 9,2)? En 1,3-11 Pablo habla de las penalidades que ha debido sufrir en Éfeso, una experiencia que ha puesto de relieve su propia debilidad y el consuelo de Cristo, y que sirve también como trasfondo para sus relaciones con Corinto.

1. *La parte primera del cuerpo de la carta (1,12-7,16)*

Trata de esas relaciones con los corintios, describiéndolas y considerándolas teológicamente. En la *subdivisión (a) 1,12-2,13* el Apóstol se concentra en su cambio de planes después de su dolorosa visita realizada desde Éfeso (#8). El cambio no fue simplemente una cuestión de preferencia humana, sino parte de su «sí» a lo que Dios quería para los corintios y para sí mismo. En vez de exponerlos a otra atormentadora confrontación que podría hacerle aparecer como demasiado dominante (1,23-24), el Apóstol escribió una carta «con muchas lágrimas» (#9) para que cambiasen de opinión, de modo que cuando fuera a ellos pudiera ser su visita una experiencia gozosa. Por 2,5-11 sabemos que el problema durante su dolorosa visita anterior se había centrado en un individuo turbulento[8]. Como respuesta a la «lacrimosa» carta paulina, los corintios sometieron a disciplina a ese sujeto, pero ahora Pablo les anima al perdón y a la misericordia[9]. (Es éste un ejemplo interesante del uso de la disciplina y de sus limitaciones, todo por el bien de la iglesia.) Pablo dice a los corintios que su interés por mejorar las relaciones con ellos es tan grande que (después de haber dejado Éfeso) interrumpió su misión en Tróade para llegarse hasta Macedonia y oír de labios de Tito los efectos de su lacrimosa carta (2,12-13).

En la subdivisión (b) 2,14-7,16 Pablo relaciona su ministerio en mayor grado con la crisis en Corinto[10]. Esta situación logra obtener del

8. Algunos conjeturan que este sujeto era el incestuoso amonestado en 1Co 5,1-2, del que la comunidad se sentía tan orgullosa.

9. Se pueden objetar también a la teoría de que 2Co 10-13 es la «carta de las lágrimas» el que en esos capítulos no se mencione especialmente a ese individuo.

10. Sobre 2Co 2,14-3,3, cf. S. J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990. Sobre 3,1-18, cf. L. L. Belleville, *Reflections of Glory*

Apóstol pasajes de una notable fuerza oratoria, por ejemplo 5,16-21, en donde describe lo que Dios ha hecho en Cristo. Muchos considerarán aún válida la referencia a Dios «que os exhorta por medio de nosotros» (5,20), pues esta apelación continúa siendo efectiva hoy. Si el flujo del pensamiento paulino parece serpentear en esta carta, se debe en parte a que su argumento se va orientando a partir de la actividad de esos supuestos apóstoles y de los ataques contra su persona (sobre lo cual dará más detalles en los caps. 10-12). El Apóstol hace hincapié en que él no es un mercader de la palabra de Dios, e insiste en que, a diferencia de otros, no necesita carta de recomendación ante los corintios[11]; ellos mismos son su carta (3,1-3) como resultado de su ministerio. Pablo se lanza luego a demostrar la superioridad de un ministerio que implica al Espíritu sobre otro grabado en piedra, que acarrea la muerte (3,4-11). Moisés puso un velo sobre su faz para hablar con Israel, y ese velo permanece cuando los israelitas leen la antigua alianza. Cuando uno se vuelve hacia Cristo, sin embargo, ese velo desaparece, porque el Señor que habló a Moisés está ahora presente en el Espíritu (3,12-18). El evangelio de Pablo no está velado excepto para los que perecen, porque el dios de este mundo ha cegado sus mentes (4,3-4). La fuerza de Pablo procede de Dios, incluso aunque tal tesoro se transporte en un «vaso de barro» (4,7). Utilizando magistralmente la ironía (4,8-12)[12], el Apóstol diferencia entre su sufrimiento físico y su estado en Cristo, puesto que «nosotros llevamos siempre en nuestros cuerpos la muerte de Cristo de modo que la vida de Jesús se revele en nuestro cuerpo».

En 4,16-5,10, y en una serie de contrastes (exterior/interior; visto/no visto/; desnudo/vestido), Pablo explica por qué no pierde el ánimo. Sus penalidades son momentáneas comparadas con la gloria eterna; y cuando esta tienda terrestre se destruya, hay otra morada eterna, celeste, en Dios. En la sección dedicada a las *Imágenes* examinaremos este pasaje más de cerca; de cualquier modo este texto nos indica en qué grado la vida de Pablo toma su alimento de lo invisible, viviendo en la tensión del «ya, pero aún no». Aunque el Apóstol insista en que él no se está recomendando a sí mismo ante los corintios, se ve claro que

(JSNTSup 52), Academic, Sheffield, 1991; J. A. Fitzmyer, TS, 42 (1981), 630-644, W. C. van Unnik, NovT, 6 (1964), 153-169; S. J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel* (WUNT 81), Mohr-Siebeck, Tubingen, 1995. Sobre 4,8-9, 6,3-10, J T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel* (SBLDS 99), Scholars, Atlanta, 1988.

11. Sobre tales cartas, cf. W. R. Baird, JBL, 80 (1961), 166-172.

12. Hay varios ejemplos de ironía en 2Co. Cf. C. Forbes, NTS, 32 (1986), 1-30, para al uso por parte de Pablo de esta técnica literaria; cf. también G. A. Kennedy, *NT Interpretation.*

intenta conseguir que aprecien su ministerio con ellos (5,11-15), que otros intentan denigrar[13]. La expresión paulina «El amor de Cristo nos constriñe» —ya signifique el amor de Cristo por él, o el suyo por Cristo, o ambas cosas— es un magnífico sumario de su piedad. La frase «Dios nos dio el ministerio de la conciliación..., de modo que somos embajadores de Cristo» (5,18-20) describe conmovedoramente la vocación que Pablo desearía compartir con ellos. El Apóstol amonesta a los corintios para que no reciban la gracia de Dios en vano (6,1) y les asegura que no va a ser piedra de escándalo en el camino de ninguno de ellos (6,3). En un catálogo conmovedor que describe cómo ha sido su vida (6,4-10) Pablo desnuda su alma ante los corintios y les anima a que le abran también sus corazones (6,11-13).

El Apóstol formula entonces unas contradicciones de tipo dualista (6,14-7,1: justicia/maldad, etc.) y urge a los corintios a que no se unan a los gentiles. (En la secuencia actual el pasaje sirve como indicador de que no todo está sano en Corinto y prepara para la corrección de los caps. 10-13. Posteriormente, en la sección dedicada a la unidad, trataremos de los problemas importantes de secuencia lógica, pensamiento y procedencia de estos versículos) Luego, en 7,2, vuelve Pablo (cf. 2,13) a explicar su comportamiento a los corintios, diciéndoles cuán encantado estaba él cuando Tito le llevó a Macedonia las alegres noticias de que su carta «lacrimosa» había producido un buen efecto (#9). Pablo se muestra contento de que ahora puede tener completa confianza en ellos (7,16).

2. *La parte segunda del cuerpo de la carta (8,1-9,15)*

Trata de la colecta de Pablo en pro de la iglesia de Jerusalén (8,1-9,15). Esta confianza le impulsa al atrevimiento de pedirles[14] dinero para su colecta, un proyecto que había comenzado ya el año pasado (8,10; 9,2;

13. Cf. J. L. Martyn, en CHI 269-287; J. P. Lewis (ed.), *Interpreting 2 Corinthians 5.14-21*, Mellen, New York, 1989. En 5,13 Pablo dice que «está fuera de sí mismo por Dios»; ¿se trata de una referencia al hablar en lenguas, que es un lenguaje para Dios (1Co 14,2.18)? En 5,16-17 Pablo dice que una vez conoció a Cristo según la carne, pero que ahora ya no. ¿Significa esto que Pablo conoció a Jesús durante su vida pública, pero que miró a Cristo sin los ojos de la fe? Ahora, que ha pasado ya el antiguo eón, en el nuevo, que es una creación nueva, Pablo ve a Jesús de modo diferente.

14. 8,8. Nótese que, al igual que en Flm 8-9, Pablo elige no emitir una orden. Anteriormente los macedonios, en especial los filipenses, mostraron su generosidad (Flp 4,10-19; 2Co 11,9), pero ahora la situación en Macedonia parece especialmente turbada (7,5). Los cristianos de Tesalónica quizá fueran especialmente pobres a causa de la confusión que llevó a algunos a dejar el trabajo (1Ts 4,11-12; 2Ts 3,6-13).

cf. n. 7). El Apóstol les pone por delante el ejemplo de los cristianos de Macedonia, que han sido generosos a pesar de su pobreza (8,1-5), al igual que el del mismo Cristo, «quien aun siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que seáis ricos por su pobreza» (8,9). Pablo, influido quizás por la costumbre judía de enviar hombres distinguidos a Jerusalén con dinero para el Templo, y deseoso de poner en claro su probidad, envía a Tito, quien hacía poco fue acogido favorablemente en Corinto, para organizar la colecta (y probablemente para llevar 2Co). Con él irá (también para asegurar la probidad del proceso: 8,16-23) un hermano famoso en todas las iglesias (¿alguno de Acaya [concretamente de Corinto como gesto diplomático] y que trabajaba en Macedonia?), y otro celoso hermano que había ayudado a Pablo..., dos personajes a los que no podemos asignar un nombre a pesar de múltiples propuestas. La colecta para Jerusalén es también el tema del cap. 9, que parece hablar específicamente de Acaya (que algunos estudiosos consideran un tratamiento aparte del tema; pero cf. 1,1 y la unión de Corinto y Acaya). Al igual que Pablo se gloría ante los corintios de la generosidad de los macedonios, también se ha gloriado de los corintios (Acaya) ante los macedonios. El Apóstol no desea verse en una situación embarazosa si algunos macedonios llegan con él para realizar la colecta. La máxima de Pablo, «Dios ama al que da con alegría», ha sido comprensiblemente un lema favorito de todos los que recaban fondos.

3. *La parte tercera del cuerpo de la carta (10,1-13,10)*

Contiene una respuesta más detallada a las dudas sobre su autoridad apostólica. Mientras que los caps. 8-9 eran optimistas y se mostraban entusiasmados ante la respuesta de los corintios, los siguientes cuatro capítulos se vuelven abruptamente pesimistas, puesto que Pablo muestra su incertidumbre respecto a la recepción que tendrá cuando vaya a Corinto por tercera vez. Ciertamente el Apóstol se ve obligado a amenazar que será tan severo en presencia como lo ha sido en sus escritos, que incluyen presumiblemente su carta «lacrimosa» (#9; 10,2.6.11; 13,2). Sin embargo, Pablo desea hacer hincapié en que la autoridad a él otorgada por el Señor es para edificar, no para destruir (10,8; 13,10; cf. Jr 1,10). Ha habido «apóstoles» (los supuestos «superapóstoles» de 11,5; 12,11) que han minado el terreno de Pablo en Corinto; pero en lo que respecta a él mismo éstos no son más que simuladores y falsos apóstoles (11,13-15), que al final serán castigados. (Hay una enorme bibliografía dedicada a estos adversarios; trataremos de ellos en una sección posterior.) La contribución más duradera de estos oponentes ha sido haber conseguido de Pablo la más larga y apasionada descrip-

ción de su propio ministerio apostólico[15]. Es en este momento de su vida, cercado por las crisis, cuando emerge de su alma un grito de confianza en el poder de Cristo. «Cuando parezco débil es cuando soy fuerte» (12,10). Aunque 12,12 enumera los signos, prodigios y milagros como «señales del apostolado» que Pablo ha realizado entre los corintios, es claro que para él son más importantes los momentos en los que ha sufrido cárcel, ha sido azotado, flagelado, apedreado, padecido naufragios y vivido entre peligros, cuando ha padecido hambre, sed y desnudez..., expresión de su preocupación apostólica por todas las iglesias (11,23-29)[16]. Pablo está deseoso de aceptar el riesgo de gloriarse, de modo que pueda mostrar la sinceridad de su reto a los corintios: «De muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas, aunque amándoos con mayor amor sea por vosotros menos amado» (12,15). Evidentemente era éste el mejor sistema que podía pensar para conseguir que los corintios respondieran generosamente y se liberaran de divisiones y corrupciones antes de su llegada, de modo que no tuviera necesidad de mostrarse duro (12,20-13,10).

4. *La fórmula conclusiva (13,11-13)*

Sirve como exhortación final de Pablo a los corintios en la carta tal como está ahora: «Enmendad vuestros caminos; escuchad mi llamada, tened un mismo sentir, vivid en paz». ¿Tuvo éxito Pablo? ¿Fue pacífica su tercera visita o una pugna? Hch 20,2-3 dedica sólo una frase a los tres meses que permaneció en Acaya (de la que Corinto era capital) después de haber llegado desde Macedonia, y no da indicación alguna de la existencia de un posible conflicto interno entre cristianos. Tampoco lo hacen los pasajes de Rm 16,1.21-23 que mencionan a los cristianos de Corinto, sus amigos (ciudad en la que estaba escribiendo esa carta). Sea cual fuere la reacción de los corintios, la bendición triádica paulina sobre ellos en 13,13, que menciona a Dios, a Jesús y al Espíritu Santo (la bendición más completa de las compuestas por Pablo), ha

15 M M Di Cicco, *Paul's Use of Ethos, Pathos, and Logos in 2Corinthians 10-13*, Mellen, Lewiston, NY, 1995, defiende que Pablo conocía y empleaba los diferentes tipos de retórica aristotelica

16 Pablo había recibido un misterioso «aguijón» en su carne, un mensajero de Satanás que lo abofeteaba (12,7) ¿Se trataba de un poder demoníaco, de un agotamiento psicológico, de una enfermedad física, o de una oposición humana constante? Ga 4,13 habla de una debilidad de la carne relacionada con su primera misión en Galacia Cf Furnish, 2 *Corinthians*, 548-550, T Y Mullins, JBL, 76 (1957), 299-303, R H Minn, *The Thorn That Remained*, Moore, Auckland, 1972, P H Menoud, *Jesus Christ and Faith*, Pickwick, Pittsburgh, 1978, 19-30

servido litúrgicamente a los cristianos hasta el día de hoy como invocación modelo.

III ¿UNA CARTA O UNA COMPILACIÓN DE VARIAS?

Entre las cartas del corpus paulino ha sido la unidad de 2Co la más cuestionada de todas (junto con Flp, la segunda a gran distancia), y se ha diagnosticado la existencia de dos o más piezas (hasta cinco) en otro momento independientes. Para seguir con más facilidad la discusión que va a continuación —en la que la designación alfabética de las cartas empieza con la *D*— los lectores recordarán (p. 674, #3 y #6) que había una *Carta A*, compuesta antes que 1Co, por lo que 1Co era la *Carta B*. Había también una *Carta posterior C*, la de las «lágrimas», compuesta antes que 2Co (#9, pp. 706-777).

Muchos de los que consideran a 2Co como pieza unitaria piensan que es la *Carta D*, de modo que de un total de cuatro misivas que compondrían la correspondencia paulina con los corintios dos cartas se habrían perdido y otras dos conservado. Un argumento en pro de la unidad de 2Co es el hecho de que sólo hay una fórmula introductoria (1,1-2), al igual que sólo una conclusiva (13,11-13). Si 2Co contiene cartas que en otro momento fueron independientes, éstas han sido mutiladas, por lo que no se puede postular que el proceso haya consistido en pegar simplemente unas con otras[17].

Por otro lado, el cambio de tono en 2Co, desde el generalmente optimista de los caps. 1-9 hasta el más pesimista de 10-13, es muy fuerte. La mayoría de los investigadores defienden un origen independiente al menos para esos dos componentes —así Bruce, Barrett, Furnish y Murphy-O'Connor...—, los cuales serían las *Cartas D* y *E* en nuestra secuencia alfabética. Aparte de esto, 2Co 6,14-7,1 tiene el aire de una unidad por sí misma, y los caps. 8 y 9 parecen suponer un cierto duplicado en el tema de la colecta. De acuerdo con ello, G. Bornkmann encuentra cinco cartas dentro de 2Co. En nuestro sistema alfabético éstas serían las siguientes: *Carta C* = 10,1-13,10, la carta «lacrimosa» mencionada en 2,3-4; *Carta D* = 2,14-7,14 (menos 6,14-7,1), es decir, la sección principal de 2Co; *Carta E* = 1,1-2,13 + 6,14-7,1, un escrito de reconciliación; *Carta F* = 8,1-24, dirigida a Corinto sobre la

17 En pro de la unidad, cf W H Bates, NTS, 12 (1965-1966), 56-69, A M G Stephenson, en *The Authorship and Integrity of the New Testament*, SPCK, London, 1965, y Young-Ford, *Meaning* A Stewart-Sykes, JSNT, 61 (1966), 53-64, critica la argumentación de las teorías más complejas que dividen 1-2Co en muchas cartas.

colecta para Jerusalén; *Carta G* = 9,1-15, un escrito circular dirigido a Acaya, también sobre la colecta[18]. En esta hipótesis cada tema separado de 2Co ha sido interpretado como una carta distinta.

El problema de la secuencia lógica se debe añadir al de las unidades en otro tiempo independientes. Por ejemplo, Soards (*Apostle*, 88), tras los pasos de G. Bornkamm y D. Georgi, defiende que 2Co 8 fue escrita en primer lugar y enviada por medio de Tito, quien trajo noticias de los conflictos en Corinto. Luego Pablo escribió 2,14-7,4, carta que fracasó en sus objetivos. A continuación Pablo visitó Corinto (#8, *supra*); y cuando la visita resultó fallida, escribió la carta «lacrimosa» (#9), consistente en 2Co 10-13. Tito volvió a traer noticias, pero esta vez de que Pablo había tenido éxito; por ello, el Apóstol escribió 2Co 1,1-2,13 y 7,5-16. Finalmente compuso 2Co 9. A la pregunta obvia de por qué un editor reorganizó todo este material en el orden presente, algunos recurren al postulado de la estupidez mental de ese individuo. F. T. Fallon (2 *Corinthians*, 7), siguiendo a Bornkamm, piensa que 2Co fue organizada tras la muerte de Pablo como su testamento postrero, en el que los caps. 10-13 pretenderían ser una predicción de la aparición en el futuro de falsos apóstoles, mientras que 13,11-13 sería su despedida y oración final. Hurd («Good News») presenta la explicación más simple. alguien unió tres cartas a los corintios en orden de amplitud descendente, es decir, lo que conocemos como 1Co, 2Co 1-9, 2Co 10-13, pero otra persona que las dividió en el orden canónico actual no cayó en la cuenta de que había juntado dos cartas separadas con el título de 2Co.

¿Qué hay en el fondo de estas y una docena más de teorías? Un factor importante al juzgar la unidad es determinar si los saltos de una sección a otra en 2Co son tan bruscos que no puedan interpretarse como un cambio del centro de interés dentro de la misma misiva. A veces, sin embargo, intervienen otras cuestiones. En el marco de esta *Introducción* no podemos pretender discutir todas las secciones problemáticas de 2Co que acabamos de mencionar, pero tanto los caps. 10-13 como 6,45-7,1 merecen nuestra atención. (Para más detalles, véase Furnish, 2 *Corinthians*, 35-48; 371-383.)

a) 2Co 10-13. Por la información aportada por Tito en 7,5-16 tenemos la impresión de que las dificultades entre Pablo y los de Corinto se habían resuelto: «Me gozo porque tengo completa confianza en

18. Para un análisis ligeramente diferente de las cinco cartas contenidas en 2Co, cf N H Taylor, «Composition», otros proponen más de seis cartas. Betz, 2 *Corinthians*, 3-36, presenta una historia de las teorías que subdividen 2Co Betz está tan convencido de que *F* y *G* son cartas separadas que ha escrito un comentario completo (en la serie Hermeneia) sobre ellas

vosotros». Ahora bien, en los caps. 10-13 la atmósfera es completamente diferente. Pablo teme que cuando llegue ha de mostrarse severo; hay allí falsos apóstoles que están desacreditando a Pablo, y los corintios los escuchan. Se han propuesto tres explicaciones. LA PRIMERA es que los caps. 10-13 proceden de una carta en otro tiempo independiente, escrita con anterioridad. Algunos que piensan que esa misiva fue compuesta antes de los caps. 1-9 identifican a estos caps. 10-13 como *Carta C,* la «carta de las lágrimas», mencionada en 2Co 2,3-4. Pero existen serias objeciones contra esta tesis (ns. 4 y 9). Una sugerencia más plausible es que después de que 2Co 1-9 fuera enviada como *Carta D,* se produjo una nueva crisis en Corinto por la llegada de unos supuestos superapóstoles, lo que forzó a Pablo a escribir una nueva carta, de la cual los caps. 10-13 son sólo una parte (*Carta E*)[19]. LA SEGUNDA EXPLICACIÓN es: los caps. 10-13 son partes de la misma carta (*D*) que los caps. 1-9, pero forman un añadido ocasionado por una nueva y turbadora información llegada al Apóstol antes de que enviara los caps. 1-9. En realidad, la línea de separación entre un añadido inesperado a la carta original y la nueva misiva queda muy imprecisa. El hecho de que no exista fórmula introductoria en el cap. 10[20] puede explicarse más fácilmente si estamos ante un añadido, pero la ausencia de cualquier indicación de que le han llegado a Pablo noticias intranquilizadoras resulta más desconcertante que la suposición de estar tratando con una nueva carta, pero *truncada.* LA TERCERA EXPLICACIÓN es que los caps. 10-13 son parte de una misma carta (*D*) que la formada por 1-9 y que fueron pensados así por Pablo desde el momento en el que comenzó a escribir 2Co. En esta hipótesis hay que postular, pues, que Pablo reaccionó por etapas a la situación en Corinto. El alivio optimista, tan tangible en el cap. 7, se explica porque Tito trajo noticias de que la crisis importante se había resuelto: aquel turbulento individuo, que cara a cara y con la cooperación de la comunidad había puesto a Pablo en una situación embarazosa, había sido ya corregido y estaba siendo sometido a disciplina. La comunidad no había rechazado

19. La tesis de que los caps. 10-13 eran originalmente una carta independiente se retrotrae hasta J S. Semmler, en 1776 F. Watson, JTS, NS 35 (1984), 324-346, los identifica con la *Carta C*; J Murphy-O'Connor, *Australian Biblical Review,* 39 (1991), 31-43, piensa que 10-13 es la última carta de Pablo a los corintios, escrita en el Ilírico justo antes de #12

20. J Knox, JBL, 55 (1936), 145-153, sugirió que un editor había juntado tres cartas separadas (1Co, 2Co 1-9, 2Co 10-13) como una colección «a los corintios», eliminando las fórmulas introductorias originales de las cartas segunda y tercera Posteriormente otro editor dividió esta colección en dos, a saber, 1Co y 2Co, y copió la fórmula introductoria de 1Co para proporcionar una introducción a 2Co

a Pablo decisivamente. Sin embargo, existía todavía el peligro de los que se habían presentado a sí mismos como apóstoles y habían hecho observaciones denigrantes sobre Pablo. Incluso aunque el Apóstol hubiera aumentado su confianza respecto a la buena voluntad de los corintios, ya que habían rechazado a ese individuo alborotador, tendría que presentarse en la ciudad con ánimos de reprensión si aquéllos no lograban ver la verdad a través de los supuestos apóstoles. Hemos visto al tratar de 1Co que el sentido paulino de la secuencia lógica no es terso, por lo que esta teoría no puede rechazarse sin más. El argumento principal a su favor es que algunas de las observaciones de los caps. 1-9 parecen tener en cuenta a los mismos adversarios que los caps. 10-13 (cf. la sección dedicada a los falsos apóstoles). Sin embargo, ¿pudo haber Pablo planeado esa arremetida de los caps. 10-13 después de haber pedido dinero en los caps. 8-9?

b) 2Cor 6,14-7,1. Hay aquí también un problema de secuencia lógica, puesto que el tema de la amplitud de corazón en 6,13 se retoma en 7,2, y tan claramente que 6,14-7,1 es una interrupción. Pero hay también cuestiones de vocabulario y pensamiento. El pasaje contiene un cierto número de palabras y giros no atestiguados en otros lugares de las cartas genuinas de Pablo, por ejemplo Belial y sus citas de la Escritura. Si los «increyentes», objetivo principal del fragmento, son paganos, el contacto estrecho e íntimo con ellos no es un tema vital para 2Co[21]. ¿Iba Pablo a apremiar a los corintios para que no mantuvieran contactos con gentiles cuando en Antioquía había discutido con Pedro (Ga 2,11-13) porque comer con paganos representaba la verdad del evangelio?[22]. O ¿debemos pensar que los «increyentes» gentiles representaban una amenaza ética especial en la atmósfera licenciosa de esa ciudad abierta y portuaria que era Corinto? Las tres temas de la atmósfera dualista del pasaje (justicia/impiedad, luz/tinieblas, Cristo/Belial) contienen algunos términos familiares al dualismo de los manuscritos del Mar Muerto, y un cierto número de investigadores han indicado que Pablo, o bien un editor de 2Co, tomó este pasaje de esa fuente[23]. Sin embargo, algunos comentaristas eminentes han defendido

21. Algunos apelan a 1Co 5,9-11, donde Pablo dice que ha escrito una carta (*A*; #3) invitando a los corintios a que no tengan tratos con gente inmoral. ¿Es esa carta 2Co 6,14-7,1)? ¿Iba Pablo a identificar globalmente a los paganos como inmorales?

22. H. D. Betz, JBL, 92 (1973), 88-108, ha defendido que 6,14-7,1 es un fragmento *antipaulino*, que propugna ideas condenadas por Pablo.

23. Por ejemplo J. A. Fitzmyer, CBQ, 23 (1961), 271-280; FESBNT 205, 217, quien sostiene que se trata de una interpolación no paulina; J. Murphy-O'Connor, RB, 95 (1988), 55-69, argumenta que hay mejores paralelos en Filón que en los rollos del Mar Muerto; cf. Cap. 22, n. 48.

que Pablo mismo compuso 6,14-7,1 para su emplazamiento actual[24]. ¿Podría ser el «increyentes» un término polémico para designar a los adversarios que ocuparán el centro de atención en los caps. 10-13? Sea cual fuere el punto de vista que aceptemos, existe también el problema de por qué fue colocado aquí este pasaje y cómo se pensó que encajaba con el pensamiento del resto de la carta.

Estos dos ejemplos deberían servir para establecer un espectro que va desde la posibilidad a la probabilidad respecto a la tesis de que 2Co es un documento mixto. No se puede a este respecto alcanzar la seguridad. El debate sobre la unidad de 2Co tiene importancia para el conocimiento histórico detallado de los tratos de Pablo con los de Corinto, pero desde los primeros tiempos esta carta se ha presentado en su forma y secuencia actuales[25]. Consecuentemente, sus oyentes y lectores han tenido ante sí la tarea y la oportunidad de obtener un sentido del formato actual. Como he advertido varias veces en esta *Introducción*, los comentarios basados en las reconstrucciones son de discutible valor. Para comprender lo que Pablo quiso comunicar será suficiente para la mayoría de los lectores caer en la cuenta de que 2Co contiene temas diversos expresados con tonalidades retóricas diferentes.

IV. LAS IMÁGENES EN 4,16-5,10

Pablo expresa su pensamiento sobre la existencia mortal y la escatológica en un lenguaje lleno de alusiones que no es fácil descifrar. El contraste se formula entre el ser humano exterior (*ánthropos*) y el interior. Esto no significa una oposición alma-cuerpo, sino la contraposición entre existencia humana en este mundo —la vida que recibimos de nuestros padres— y vida recibida a través de la fe en Jesucristo resucitado. La primera es mortal, abocada continuamente a la muerte; la segunda se renueva y se hace más gloriosa cada día al irse conformando cada uno a la imagen de Cristo (4,11; 3,18). En esta vida mortal Pablo se ha visto cerca de la muerte muchas veces; y, sin embargo, paradójicamente, la vida de Jesús se ha hecho cada vez más manifiesta

24. Lambrecht, Murphy-O'Connor. Cf. también M. E. Thrall, NTS, 24 (1977), 132-148; W. J. Webb, *Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6.14-7.1* (JSNTSup 85), Academic, Sheffield, 1993.

25. W. S. Kurz, JSNT, 62 (1996), 43-63, señala que, aunque 2Co fuera un escrito mixto, el contexto vital originario de la piezas que lo componen habría tenido poca importancia para los destinatarios de esa forma combinada. Esta perspectiva relativiza la importancia de la reconstrucción de fragmentos originales.

en su carne. Como señala Furnish (2 *Corinthians*, 290), mientras que en la filosofía estoica el alma de cada uno se torna más perfecta por la disciplina, en la fe de Pablo la perfección creciente procede del Señor, que es Espíritu (3,18).

Ahora bien, algunas de las imágenes de Pablo nos proporcionan una perspectiva de lo que el Apóstol espera en el otro mundo, y de lo que ocurrirá si esta tienda terrena[26] se destruye (5,1)..., tienda en la que suspira bajo una carga (5,4) el cuerpo, dentro del cual habita mientras está alejado del Señor (5,6). La destrucción para Pablo no significa que se va a encontrar sin vestimenta alguna, desnudo (5,3-4), sino más bien la recepción futura de unas vestiduras espléndidas. Como sustitución de la tienda terrenal hay un edificio divino, una casa no construida por manos humanas, sino eterna, en los cielos (5,1). Pablo prefiere en realidad alejarse de su casa corporal y encontrarse en la celestial, con el Señor (5,8; cf. Flp 1,20-26). Si todo esto parece claro[27], otras muchas cosas no lo son. ¿Existe ya esa casa construida por manos no humanas, o Dios la hace cuando se destruye esta tienda terrenal? ¿Se trata de un cuerpo nuevo, espiritual, que reemplazará al mortal? Y si es así, ¿cuándo se sentará el creyente en el banquillo ante el tribunal de Cristo (5,10), y será revestido de ese cuerpo? ¿En el momento de su fallecimiento, o en la resurrección de los muertos (como en 1Co 15,36-44)? ¿O se trata de una referencia más eclesiológica que supone una incorporación al cuerpo de Cristo? ¿O es una alusión apocalíptica que implica un tipo de santuario celeste? O, sin especificar, ¿significan esas imágenes simplemente el contraste entre la existencia presente, transitoria, y la futura, perdurable? En cualquier caso, ¿tuvo Pablo una revelación especial de lo que les esperaba a los creyentes cristianos después de la muerte? ¿O expresaba con esas imágenes simplemente su confianza en la victoria y la futura existencia con Cristo?

V. LA COLECTA DE PABLO EN FAVOR DE JERUSALEN (CAPS 8-9)

En un momento que cronológicamente debe situarse en los años 40 Hch 11,29-30 informa de que Pablo y Bernabé entregaron a los ancia-

26 2Co 5,14 representa el único uso del lenguaje de las tiendas (*skénos*) en ese fabricante de ellas que era Pablo (Hch 18,3)

27 Sin embargo, J Murphy-O'Connor, RB, 93 (1986), 214-221, defiende que la frase «Moramos en este cuerpo mientras estamos ausentes del Señor» (5,6b) no representa el pensamiento de Pablo, sino una máxima utilizada por los adversarios del Apóstol y que expresa la poca comprensión de éstos

nos de Jerusalén una donación de dinero de Antioquía «para socorro de los hermanos que viven en Judea», gesto difícil de conciliar con los recuerdos del propio Pablo sobre sus relaciones con la cristiandad de Jerusalén antes del Concilio del 49. Allí Pablo accedió a la petición de las autoridades jerusalemitas de acordarse de los pobres, algo que él estaba dispuesto a hacer (Ga 2,10)[28]. No sabemos si Pablo promovió inmediatamente una colecta para cumplir con esta exigencia, o si lo dejó cuando vinieron «algunos de Santiago» y crearon un problema en Antioquía. En cualquier caso, hacia el 56-57, media docena de años más tarde, la colecta en favor de Jerusalén, el «socorro para los santos», se había convertido en una preocupación importante en su actividad misionera[29]. Pablo recomendó a las iglesias de Galacia y a la corintia que pusieran aparte una cierta cantidad de dinero el primer día de cada semana (1Co 16,1-4: presumiblemente el día en el que se reunían los cristianos), y en 2Co 8-9 y Rm 15,26 vemos a Pablo recorriendo Macedonia y Acaya recabando fondos[30]. ¿Por qué estaba el Apóstol tan interesado en el éxito de este esfuerzo?

La generosidad con el pobre está bien atestiguada en el AT (Sal 11,2.9) y había sido también inculcada por Jesús. Los que tienen en abundancia han de hacer partícipes de ella a los necesitados..., pues algún día pueden cambiarse las tornas (2Co 8,14). Mas ¿por qué los pobres *de Jerusalén*? Seguramente un factor explicativo era el deseo de Pablo de unir a sus comunidades de antiguos paganos con Jerusalén (*koinonía;* cf. Ga 2,9). Los gentiles han participado de las bendiciones espirituales de los judíos, por ello deben compartir también con éstos las bendiciones materiales (Rm 15,27). Así quedará claro que paganos y judíos (en especial los de la iglesia madre en Jerusalén) son uno en Cristo. Tanto psicológica como prácticamente hay pocas cosas en la vida que unan tanto a la gente y a las instituciones que compartir las cuentas bancarias.

¿Era también la colecta una cuestión personal? Si aquellos que denigraban a Pablo en Corinto procedían de Jerusalén y lo estaban

28 Es materia de discusión si la pobreza de la comunidad jerusalemita, particularmente aguda, había sido producida por la puesta de los bienes en común (según la descripción idealista de Hch 2,44-45; 4,32-37); sin embargo, cf. el optimismo sobre los bienes en común en 4,34-35.

29. C. H. Buck, Jr., HTR, 43 (1950), 1-29; L. E. Keck, ZNW, 56 (1965), 100-129; J. Munck, *Paul*, 282-308; K. F. Nickle, *The Collection: A Study on Paul's Strategy* (SBT 48), SCM, London, 1966; D. Georgi, *Remembering the Poor. The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Abingdon, Nashville, 1992 (original alemán de 1965).

30. Al parecer, la llegada de la colecta a Jerusalén está mencionada en Hch 24,17: «Después de muchos años he venido para traer limosnas a los de mi nación».

vilipendiando como un tipo desleal a la comunidad cristiana madre, ¿serviría de contrapeso a estas ideas una colecta en favor de los cristianos de Jerusalén? ¿Olvidarían los adversarios de Pablo en Galacia sus sarcásticos comentarios sobre las así llamadas columnas de la iglesia, nada importantes para él (Ga 2,6.9), y su descripción de la Jerusalén actual como una esclava (de la Ley) junto con sus hijos (4,25)? Y si esto es así, ¿albergaba Pablo la esperanza de que la colecta habría de sanar los sentimientos encontrados entre él y las autoridades de Jerusalén? Ciertamente, en Rm 15,30-31 Pablo muestra su aprensión sobre si sus limosnas para Jerusalén van a ser aceptadas allí. Entre líneas de Hch 21,17-25 se puede detectar cierta tensión entre Pablo y Santiago cuando el primero llega a Jerusalén. Así pues, la colecta pudo desempeñar una función espiritual, eclesiológica y diplomática dentro del ministerio paulino. ., una muestra de cuán complicado ha sido desde siempre en las iglesias recabar fondos.

VI LOS ADVERSARIOS O FALSOS APOSTOLES EN 2CO 10-13

Aunque eruditos respetables (Barrett, Kasemann) defienden que los «superapóstoles» de 11,5 y 12,11 son diferentes de los «falsos apóstoles» de 11,13, es éste un punto de vista minoritario que supone una innecesaria complicación[31]. Pero si aceptamos la tesis de que hay sólo un conjunto de «apóstoles» descritos en los caps. 10-13, ¿cuáles son sus características? Leyendo el capítulo con esta pregunta en la mente, podemos dibujar un retrato no sólo de lo que Pablo dice como crítica directa, sino también de su propia autodefensa. Al parecer esas gentes han «llegado» recientemente a Corinto. Son de estirpe judía, pero poseen habilidades retóricas (presumiblemente helenísticas); predican a Jesús y algo que pasa por ser un evangelio. Se glorían de tener poderes y experiencias extraordinarias[32], y el hecho de que pidan apoyo econó-

31 Muy a menudo se considera en esta tesis que los falsos apóstoles son misioneros de Corinto, mientras que los superapóstoles son las autoridades de Jerusalén, probable mente las llamadas columnas de Ga 2,9 Pero hay que interpretar seguramente 11,5 («superapóstoles») a la luz de 11,4, que describe a alguien que *viene* y predica a otro Jesus Cf Furnish, *2 Corinthians*, 502 505 Mas generalmente, D Kee, *Restoration Quarterly*, 23 (1980), 65 76, M E Thrall, JSNT, 6 (1980), 42 57

32 Georgi, *Opponents*, ha defendido ardorosamente que los adversarios son judios helenísticos, elocuentes, extaticos, plenos del Espíritu Santo, con poderes taumatúrgicos, relacionados con la imagen del «hombre divino» (*theîos aner*) del mundo helenístico Murphy O'Connor, con algunas modificaciones, ha aceptado también la caracterización como «hombres del Espiritu»

mico hace a los corintios sentirse importantes. Interesantemente, Pablo concentra sus ataques en sus llamativas pretensiones y actitudes más que en su doctrina, y los ataca al estilo de una disputa infantil para ver quién es más hombre: si ellos son hebreos, israelitas y siervos de Cristo, también él (11,21-23). Si los superapóstoles hablan de sus poderes, también Pablo ha operado signos, prodigios y milagros cuando estuvo en Corinto (12,11-12). Si ellos mencionan sus experiencias, catorce años antes Pablo fue transportado a los cielos y escuchó cosas que no puede contar (12,1-5). Ellos han de edificar sobre el fundamento puesto por él, pavoneándose en lo que es la labor de otros; pero Pablo edifica sobre sus propias bases, no sobre las ajenas (10,15; 1Co 3,10). Pero más que cualquier otro punto de comparación, ¿pueden acaso esas gentes igualar sus cotas de sufrimientos y persecuciones por Cristo (2Co 11,23-29)? Respecto a la cuestión del dinero, la falta de exigencia por parte de Pablo de un sustento económico era un signo de fortaleza, no de debilidad, precisamente para evitar ser una carga para los corintios y por su amor hacia ellos (11,7-5). Pablo despojó a otras iglesias para servirlos a ellos. Y ahora, a pesar de las malévolas insinuaciones de los falsos apóstoles cuando él está reuniendo la colecta, ha tenido cuidado de actuar con extrema probidad, enviando a Tito y a otro hermano para recoger el dinero (12,-16-18).

La imagen de los falsos apóstoles puede enriquecerse y confirmarse si se cae en la cuenta de que Pablo los tiene presentes en momentos anteriores de este mismo escrito (2Co 3,1-6,13). Llegaron evidentemente a Corinto con cartas de recomendación de otros cristianos; Pablo no necesita ninguna, puesto que los corintios por él convertidos son su carta (3,1-3). También antes hay confirmación de que cobran por predicar el evangelio (2,17), y de que se jactan de sus visiones (5,12). La defensa paulina de sus sufrimientos y la aureola de sus peligros de muerte (4,7-5,10; 6,4-10) ¿son acaso una indicación de que los falsos apóstoles los citaban como signo de su fracaso? ¿Es la insistencia paulina en que el tesoro recibido se guarda en vasos de barro una indicación de que los falsos apóstoles pensaban que su poder les pertenecía a ellos, más que a Dios mismo (4,7)?

En cuanto a la doctrina que esas gentes proclamaban, ¿era intrínsecamente mala desde el punto de vista de Pablo, o la dificultad consistía simplemente en sus pretensiones? No podemos obtener mucho en claro de una referencia en extremo retórica a que alguien llegue y predique otro Jesús o un evangelio diferente (11,4)[33]. No encontramos en

33. En Ga 2,14 Pablo acusó a Pedro de no ser sincero con la verdad del evangelio, pero en 1Co 15,5.11 insiste en que Pedro y él están predicando el mismo mensaje básico,

2Co nada comparable al ataque de Ga contra los que exigían la circuncisión a los cristianos procedentes de la gentilidad. Ahora bien, Pablo insiste en su estirpe hebrea e israelita, y en 3,6-18 alaba un ministerio nuevo y una alianza del Espíritu superior a la grabada en letras de piedra. También exalta la superioridad de reflejar la gloria de Dios con la faz desvelada sobre hacerlo con la faz velada, como le ocurrió a Moisés. El hincapié en este extremo podría sugerir que sus adversarios estimaban en mucho su herencia judía[34]. Por todas partes, sin embargo, más allá de las implicaciones teológicas contenidas en las afirmaciones de los falsos apóstoles sobre sí mismos no emerge de 2Co 3-7; 10-13 ninguna falacia doctrinal clara.

¿Qué ocurre si unimos 1Co y 2Co? Los adversarios designados como falsos apóstoles, ¿son los atacados por Pablo en 1Co (p. 688)? Según esta epístola, los corintios estaban divididos en sus fidelidades: a Pablo, Apolo, Cefas (Pedro) o Cristo. Al menos Pedro podía ser considerado un apóstol[35], aunque siga siendo incierto si estuvo o no en Corinto. 1Co 9,1-27 vindica los derechos de Pablo como apóstol, y 5,8-10 defiende su estatus como beneficiario también de una aparición del Jesús resucitado a todos los apóstoles. Sin embargo, precisamente porque no había visto a Jesús durante su ministerio público, muchas veces a lo largo de su vida Pablo hubo de defender necesariamente su apostolado a causa de diferentes críticos que no se autotitulaban como apóstoles. Contra la identificación de los adversarios de 1Co con los de 2Co está la impresión que proporciona 2Co 3,1 y 11,4, a saber, que los falsos apóstoles han llegado recientemente; se habían convertido en la fuerza más importante a la que sólo era posible contrarrestar después de la visita de Tito con la carta «de las lágrimas» (#9). Sin embargo, puesto que parece imposible que 1Co hubiera podido vencer a todos los adversarios de su autor que en ella se mencionan, ¿habría algo más verosímil que el hecho de que algunos de sus antiguos enemigos hubieran unido sus fuerzas con los recién llegados de modo que surgiera una especie de híbrido que habría de causar problemas a Pablo en Corinto?

en el que se ha de creer. En 2Co Pablo advertía contra los increyentes, ¿no puede tratarse en estos casos de un exceso oratorio referido a esos seguidores descarriados de Cristo a los que describe en los caps. 10-13?

34. Gunther, *Paul's Opponents*, 299-303, es un decidido defensor del trasfondo judío.

35. Cf. C. K. Barret, «Cephas and Corinth», en *Essays on Paul*, 28-34. F. C. Baur es el autor de uno de los más antiguos estudios de los adversarios de Pablo en Corinto (1831), e hizo de ello la piedra angular de su teoría de que la iglesia primitiva se había conformado por una lucha entre la cristiandad legalista petrina y la libertaria paulina.

Los investigadores han teorizado ampliamente sobre si los falsos apóstoles tenían sus raíces en Jerusalén como partidarios de los Doce o de Santiago, o si eran judíos helenísticos que hacían hincapié en Jesús como taumaturgo, o bien si eran gnósticos. A pesar de algunos pasajes ocasionales que puedan prestar apoyo a una u otra de esas teorías, no hay testimonios explícitos suficientes en la correspondencia con los corintios para establecer convincentemente una de estas hipótesis. En Ga 2,12 Pablo decía concretamente que ciertos «hombres de Santiago» (o de Jerusalén) habían llegado a Antioquía para acosarle; si eran emisarios de Santiago de Jerusalén los que estaban perturbando su causa en Corinto, ¿por qué habría de ser ahora menos explícito? Debemos contentarnos con saber que los designados como «apóstoles» eran gentes que se vanagloriaban de sus maravillosos dones espirituales y que predicaban un Cristo victorioso con poco hincapié en sus padecimientos o en la imitación cristiana de esos sufrimientos.

VII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) «A quien no conoció pecado lo hizo Dios pecado por nosotros» (2Co 5,21). Es una enseñanza común del NT que Jesús no tenía pecado (Jn 8,46; 14,30; Hb 4,15; 1P 2,22; 1Jn 3,5). ¿Va Pablo aquí contra esta tradición afirmando que Dios hizo de Jesús un pecador, que después sería el objeto de la irritación divina? (Algunos defienden esta idea afirmando que Jesús intentó evitar beber la copa de la *ira* divina en Lc 14,36.) Si no es así, hay varias posibilidades: *a*) Dios permitió que Jesús fuera *considerado* un pecador (blasfemo) y que pereciera con la muerte de un pecador. Un paralelo sería Ga 3,13: «Cristo se hizo maldición por nosotros, pues está escrito: "Maldito todo el que cuelga del madero"» (castigo por blasfemia: Lv 24,16 y Dt 21,22-23 aparecen combinados en Josefo). *b*) Dios permitió que Jesús intercediera por la humanidad pecadora. El resto de la frase de 2Co 5,21 puede favorecer esta interpretación: «De modo que en él fuéramos justicia de Dios». *c*) Dios hizo de Jesús una ofrenda por el pecado. En el texto griego de Lv 4,25.29 se usa el término «pecado» por «ofrenda por el pecado». Ahora bien, no hay preparación en el contexto de 2Co para esa idea.

2) A menudo se ha cuestionado la historicidad de los Hechos de los apóstoles por su imagen heroica y embelesada de Pedro y Pablo y por sus vidas repletas de maravillas (al igual que se han rechazado los milagros atribuidos a Jesús como propaganda tardía). Merece la pena que consideremos 2Co 12,12 a la luz de estos juicios. Pablo mismo afirma haber operado «signos, prodigios y milagros» entre los corintios

(también Rm 15,19), si bien no pone en ellos el valor probativo que otros les otorgan). Una comparación del relato paulino de sus sufrimientos en 2Co 11,23-33 con la imagen de los Hechos muestra que, en todo caso, estos últimos podrían llevarnos a minusvalorar la extraordinaria trayectoria vital del Apóstol. Incluso algunos de los aspectos más cuestionados de la imagen de los Hechos, como la predicación inicial de Pablo en las sinagogas y la oposición por parte de los judíos de la Diáspora, encuentran aquí confirmación (11,24.26). Hay diferencias menores, por ejemplo el que la partida de Pablo de Damasco fuera debida a la hostilidad del rey Aretas y no sólo a la de los judíos (contrástese 11,32-33 con Hch 9,22-25). Ahora bien, no debemos minusvalorar las semejanzas de los Hechos con los escritos del propio Pablo (tabla 5, Cap. 16).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 2 CORINTIOS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Barrett, C. K., HNTC, 1973; Best, E., IBC, 1987; Betz, H. D., Hermeneia, *1985:* sólo caps. 8-9; Danker, F. W., AugC, 1989; Fallon, F. T., NTM, 1980; **Furnish, V. P.**, AB, 1984; Hughes, P. E., NICNT, 1962; Kreitzer, L. J., NTG, 1996; Kruse, C., TNTC, 1987; Martin, R. P., WBC, 1986; Murphy-O'Connor, J., NTT, 1991; Omanson, R. L.-J. Ellington, TH, 1993; Tasker, R. V. G., TNTC, 1958; **Thrall, M. E.**, ICC, 2 vols., 1994, 1998; Watson, N., EC, 1993. Véanse también las obras señaladas con asterisco en la *Bibliografía* del Cap. 22.

BIBLIOGRAFÍAS: Dutile, G., *Southwest Journal of Theology*, 32 (1; 1989), 41-43, anotada; Bieringer, *Studies*, 3-66.

Barrett, C. K., «Paul's Opponents in II Corinthians», en NTS, 17 (1970-1971), 233-254.

Beasley-Murray, G. R., *2 Corinthians,* Broadman, Nashville, 1971.

Bieringer, R.-J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians* (BETL 112), Peeters, Louvain, 1994.

Bornkamm, G., «The History of the Origin of the So-called Second Letter to the Corinthians», en NTS, 8 (1961-1962), 258-264.

Bultmann, R., *The Second Letter to the Corinthians,* Augsburg, Minneapolis, 1985.

Carrez, M., *La segunda carta a los Corintios,* CB 66, Verbo Divino, Estella, 1989.

Carson, D. A., *From Triumphalism to Maturity. An Exposition of 2 Corinthians 10-13,* Baker, Grand Rapids, 1984.

Crafton, J. A., *The Agency of the Apostle: A Dramatic Analysis of Paul's Responses to Conflict in 2 Corinthians* (JSNTSup 51), Academic, Sheffield, 1991.

Georgi, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians,* Fortress, Philadelphia, 1986. Original alemán de 1964.
Hanson, R. P. C., *II Corinthians,* SCM, London, 1954.
Harris, M. J., *2 Corinthians,* Zondervan, Grand Rapids, 1976.
Héring, J., *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians,* Epworth, London, 1967.
Kent, H. A. A., *A Heart Opened Wide: Studies in II Corinthians,* Baker, Grand Rapids, 1982.
Kuss, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona, 1976.
Madros, P., *The Pride and Humility of Saint Paul in His Second Letter to the Corinthians,* Franciscan, Jerusalem, 1981.
Menzies, A., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians,* Macmillan, London, 1912.
Oostendorp, D. W, *Another Jesus: A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians,* Kok, Kampen, 1976.
Peifer, C.J., *Cartas 1.ª y 2.ª a los Corintios,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Quesnel, M., *Las cartas a los Corintios,* CB 22, Verbo Divino, Estella, 1985.
Savage, T. B., *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians* (SNTSMS 86), Cambridge University Press, 1996.
Schelkle, K. H., *Segunda carta a los Corintios,* Herder, Barcelona, 1969.
Strachan, R. H., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians,* Harper, New York, 1935.
Sumney, J. L., *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNTSup 40), Academic, Sheffield, 1990.
Taylor, N. H., «The Composition and Chronology of Second Corinthians», en JSNT, 44 (1991), 67-87.
Thrall, M. E., «A Second Thanksgiving Period in II Corinthians», en JSNT, 16 (1982), 101-124.
Young, F. M.-D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians,* Eerdmans, Grand Rapids, 1987.

Capítulo 24

CARTA A LOS ROMANOS

La Carta a los romanos —más larga que cualquier otra del NT, más reflexiva en sus ideas que cualquier otro escrito genuino de Pablo, y de un razonamiento más calmado al tratar de la cuestión clave de la justificación y la Ley— ha sido el más estudiado de los textos del Apóstol, e indiscutiblemente su obra maestra teológica. Desde Agustín hasta K. Barth, pasando por Abelardo, Lutero y Calvino, esta carta ha desempeñado un papel importantísimo en el desarrollo de la teología. Podríamos afirmar con sólo una pizca de exageración que los debates sobre las ideas importantes de Rm dividen a la cristiandad occidental[1]. Podríamos llenar en verdad plúteos y plúteos simplemente con las discusiones en torno al tema clave de la justificación, debates a menudo muy difíciles para los principiantes. Muchos de estos análisis han sido coloreados por los conflictos en torno a la fe y las obras originados por la Reforma, aunque estos temas tan debatidos parecen estar alejados de la vida ordinaria cristiana de hoy día. A los que sólo tienen tiempo para estudiar profundamente una única carta paulina no les recomendaría Rm, incluso aunque sea la más importante. En esta *Introducción,* por consiguiente, voy a conceder menos espacio a esta carta que a 1Co, en la que las discusiones y los temas eran más fáciles de seguir y más inmediatamente aplicables[2]. Después del *Trasfondo* y del *Análisis gene-*

1. Los *Loci communes* de Melanchton (1521), el primer libro de texto de teología sistemática protestante, disponían sus temas doctrinales según la estructura general de Rm. Para la historia de la interpretación, cf. J. D. Godsey y R. Jewett, *Interpretation,* 34 (1980), 3-16; 17-31, respectivamente.

2. Tampoco intentaré proporcionar bibliografía para todos los temas y capítulos; la bibliografía de Fitzmyer en su comentario a esta carta (*Romans*) es exhaustiva.

ral, dedicaremos otras secciones a: *Unidad de Rm y el capítulo 16, Justificación/justicia, El punto de vista paulino sobre la observancia judía de la Ley, El pecado original y Rm 5,12-21, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. EL TRASFONDO

Hay dos cuestiones introductorias importantes: la situación en la vida de Pablo que sirvió como contexto de esta carta, y la historia de la comunidad romana que fue su destinataria. La primera es relativamente fácil de delimitar. Pablo está escribiendo cerca del Céncreas (el puerto de Corinto), puesto que recomienda ante los destinatarios a Febe, una diaconisa de esa ciudad (16,1-2). El Apóstol envía también saludos de Gayo, su huésped, y de toda la iglesia en donde escribe Pablo; ahora bien, sabemos que había un Gayo importante en Corinto (16,23; 1Co 1,14). A la vez que escribe, Pablo está planeando llevar la colecta a Jerusalén (Rm 15,26-33). El Apóstol pasó el invierno del 57/58 (cronología tradicional) en Corinto, y posteriormente (Hch 20,2-21,15) volvió a la capital de Judea —pasando por Macedonia, Asia y Cesarea—, donde fue arrestado. Así pues, existe unanimidad virtual entre los estudiosos en que Pablo escribió esta carta en Corinto (en el 57/58, o antes en la cronología revisionista).

La segunda cuestión afecta a los destinatarios de la epístola. Una postura científica considera que la historia de la comunidad cristiana en Roma es un trasfondo irrelevante. Al no ser Pablo el fundador de esta iglesia[3], los defensores de este punto de vista suponen que el Apóstol sabía poco de ella. Pablo, más que discutir como experto cuestiones de interés inmediato para los cristianos de Roma, estaba escribiendo en esta carta un compendio magistral de su teología, o reflexiones generales basadas en sus experiencias pasadas. Este punto de vista está unido a menudo con la teoría de que el cap. 16, que contiene los saludos de Pablo para 26 personas en Roma, no pertenece a la carta y, por la tanto, no estaba dirigido a cristianos que Pablo conociera en aquella ciudad. Ahora bien, si el cap. 16 pertenece a Rm (opinión dominante en amplios círculos) y Pablo conocía a tanta gente en Roma, presumiblemente sabía algo sobre la iglesia romana.

3. Pablo era un padre para los corintios (1Co 4,15) y podía corregirlos con firmeza. Pero a los romanos ha de aproximarse con más cautela, casi excusándose por haberles escrito tan atrevidamente (Rm 15,15).

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Invierno del 57/58, en Corinto (55/56, según la cronología revisionista)

DESTINATARIOS A los amados de Dios en Roma, ciudad donde Pablo nunca ha estado, pero donde tiene amigos

AUTENTICIDAD No se disputa seriamente

UNIDAD Una minoría muy pequeña propone que esta carta es la fusión de dos misivas separadas; una minoría más amplia mantiene que el cap 16 fue añadido posteriormente.

INTEGRIDAD Además del cap 16 (o la doxología de 16,25-27), unos pocos han rechazado los caps 9-11 como no auténticamente paulinos

DIVISIÓN FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1-7
B. Acción de gracias 1,8-10
C Cuerpo de la carta 1,11-15,13
D Fórmulas conclusivas (15,14-16,23) más doxología (16,25-27)

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

1,1-5 Destinatarios/saludos. Acción de gracias, proemio sobre el deseo de Pablo de ir a Roma
1,16-11,36 Seccion doctrinal
Parte primera 1,16-4,25 Justicia de Dios revelada por el evangelio
1,18-3,20 Ira de Dios y pecados de gentiles y judíos
3,21-4,25 Justificación por la fe fuera de las obras de la Ley
Parte segunda 5,1-8,39 Salvación de Dios para los justificados por la fe
Parte tercera 9,1-11,36 Promesas de Dios a Israel
12,1-15,13 Sección parenética
Parte primera 12,1-13,14 Avisos vinculantes para la vida cristiana
Parte segunda 14,1-15,13 El fuerte debe amar al débil
15,14-33 Planes de viaje de Pablo y bendición
16,1-23 Recomendación de Febe y saludos a las gentes de Roma
16,25-27 Doxología final

De acuerdo con estas consideraciones, una perspectiva que goza de mayores apoyos es que los orígenes del cristianismo en Roma, la capital del Imperio, y la naturaleza de la iglesia en aquella ciudad constituyen un trasfondo importante. Había probablemente en Roma 40.000 o 50.000 judíos en el siglo I d.C.[4]; y por los testimonios que poseemos,

4. Las estimaciones sobre el monto de su población son inseguras. Según Edmunson, *Church*, 7, había unos 4.500 000 judíos entre una población global de 54 a 60 millones, es decir, en una proporción de 1 a 13. Otros estiman el número de judíos de 6 a 7 millones. Para el material sobre el trasfondo judío, cf. R. E. Brown, BMAR y

que comienzan en el siglo II a.C., muchos habían llegado de la zona de Palestina/Siria como comerciantes, emigrantes o prisioneros de guerra. Dos siglos más, a partir de esta última fecha, se prolongaron los lazos políticos estrechos entre Israel y Roma, puesto que esta última supervisaba con cuidado los reinos clientes de Palestina, y los príncipes herodianos eran enviados a la capital del Imperio para ser educados. Después de la caída de Jerusalén en el 70 d.C., el historiador judío Josefo vivió en Roma como cliente de los emperadores flavios; y en los años 70, Tito, que habría de ser pronto emperador, trajo a Roma al rey judío Agripa II, cuya hermana Berenice iba a convertirse en su amante.

Teniendo en cuenta esta historia de presencia judía en Roma, no habría de pasar mucho tiempo hasta que judíos creyentes en Jesús y que estaban haciendo conversos en otras ciudades del Imperio, como Damasco y Antioquía, se presentaran en ese campo misionero tan prometedor. ¿Cuándo llegó a Roma la primera palabra sobre Cristo? Vamos a retroceder cronológicamente para responder a esta pregunta. El relato de Tácito sobre la persecución neroniana después del incendio del 64 (*Anales* 15, 44) implica que era posible distinguir entre cristianos (*chrestianoi*) y judíos en Roma. Los cristianos eran numerosos, y «esta perniciosa superstición» (el cristianismo) se había originado en Judea, una sugerencia indirecta de que el cristianismo había llegado a Roma desde aquella provincia. La carta de Pablo en el 57/58 implica que la comunidad cristiana había existido ya durante un considerable lapso de tiempo, puesto que el Apóstol había deseado «durante muchos años» visitarla (15,23). En verdad, «en todo el mundo se habla» (1,8) de la fe de los romanos, frase halagadora que tendría poco sentido si Pablo estaba escribiendo a un grupo minúsculo recientemente fundado. Así pues, parece que la comunidad cristiana de Roma debió haber existido ya a principios de los 50. Hch 18,1-3 nos informa de que cuando Pablo llegó a Corinto (hacia el 50) encontró alojamiento en casa de Áquila y Priscila (= Prisca), un matrimonio judío recién venido de Italia «porque Claudio había ordenado a todos los judíos que abandonaran Roma». Puesto que nunca se menciona que Pablo los convirtiera, llegaron de la capital como judíos que ya creían en Jesús. Suetonio (*Claudio* 25,4) afirma que este emperador «expulsó a los judíos de Roma a causa de sus continuos disturbios impulsados por Cresto (*impulsore Chresto*)». Como vimos en el Cap. 16, n. 24, esta expulsión pudo significar

«Further»; W. Wiefel, TRD, 85-101; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1960; J. C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans*, Trinity, Philadelphia, 1993; M. D. Nanos, *The Mystery of Romans*, A/F, Minneapolis, 1996.

que hacia el 49 la misión cristiana había sido en Roma lo suficientemente amplia como para causar serias fricciones en las sinagogas. No tenemos substanciales testimonios antes de este hecho[5], pero muy probablemente el cristianismo había alcanzado Roma a comienzos de los 40.

¿De dónde procedían los misioneros? Hacia el 375 Ambrosiaster, que vivía en Roma y es autor de un comentario a la Epístola a los romanos[6], nos informa de que los habitantes de la capital «habían recibido la fe, aunque con un sesgo judaico (*ritu licet judaico*)». Pablo nunca había estado en Roma; nada en los relatos de los Hechos de los apóstoles sobre Antioquía sugiere que desde esta ciudad partiera misión alguna para la capital del Imperio. De hecho no existen argumentos en favor de ninguna procedencia salvo de Jerusalén. Hch 28,21 relata que los judíos de Roma tenían canales de información teológica que procedían de Jerusalén, una relación confirmada por documentos judíos que se ocupan de personajes de finales del siglo I.

¿Por qué es esto importante para comprender Rm? Tendría una importancia doble si aceptamos el cap. 16 como parte de la carta. Primera: Pablo, al conocer a un número sorprendentemente grande de judíos de Roma, habría conformado su carta para hablar pastoralmente a la comunidad de esa ciudad. Los Hechos y Gálatas nos indican que el cristianismo procedente de Jerusalén era más conservador respecto a la herencia judía y la observancia de la Ley[7] que los paganos convertidos por Pablo. La Epístola a los romanos se muestra claramente mucho más cauta respecto al valor de la herencia judía que lo era la Carta a los gálatas, no sólo por la presencia de los caps. 9-11, sino también si comparamos pasaje individuales con Ga[8]. (Ello da sentido si habían llegado a Jerusalén ecos de esta carta, lo que suponía una amenaza para las expectativas de Pablo de tener una benévola acogida en Roma [p. 721].) Por ejemplo, en Ga 5,2 Pablo había escrito: «Si recibís la circuncisión, Cristo no será ninguna ventaja para vosotros», mientras que Rm

5 Para sugerencias poco aceptables, cf BMAR, 102 103 Hch 2,10 menciona a judíos de Roma entre los que escuchan la predicacion sobre Jesus en el primer Pentecostes

6 PL 17, 46A, CSEL 81, p 6, § 4(3)

7 Muchos investigadores defienden que la comunidad de Roma conocida por Pablo debia de tener un alto porcentaje de paganos conversos, puesto que los judeocristianos habian sido expulsados de alli por el emperador Claudio Estos gentiles, sin embargo, serian un reflejo del cristianismo de los judios que los habian convertido Ademas, algunos judeocristianos pudieron volver tras la muerte de Claudio en el 54

8 J L Martyn ha calificado a Rm como el primer comentario a Ga, Metzger, *New*, 229, dice que si Ga es la *Carta Magna* de la cristiandad universal, Rm es su constitución

3,1-2 pregunta: «¿Qué beneficio hay en la circuncisión?», y responde: «Muchos en todos los aspectos». Pablo no es inconsistente, pues al contrario que en la situación contemplada en Ga (y Flp 3) no hay adversarios en Roma que proclamen un antievangelio de la necesidad de la circuncisión para los gentiles[9]. Rm es también la más «litúrgica» de las cartas genuinas de Pablo en el sentido de que emplea el lenguaje del culto judío. Por ejemplo, el Apóstol califica a Cristo de sacrificio expiatorio (3,25) y exhorta a los lectores a que ofrenden sus cuerpos como un sacrificio vivo (12,1); igualmente, su propio ministerio está sacerdotalmente al servicio del evangelio (15,16). ¿Pudo Pablo haber empleado esta terminología con un ojo puesto en unos destinatarios que respetaban la liturgia del templo jerusalemita? Segunda: Pablo está planeando ir a Jerusalén; si la cristiandad de Roma procedía de esta ciudad, una carta persuasiva a los romanos podría ayudarle a anticipar lo que iba a decir en Jerusalén y, al mismo tiempo, a persuadir a los cristianos de Roma para que intervinieran en su favor ante las autoridades de la capital judía.

A veces se califica a Rm como el testamento de Pablo. Esto puede *significar nada más que esta carta es el último de los escritos genuinos* del Apóstol..., el «último» accidentalmente. Algo más de sentido tendría esta expresión si Pablo hubiera previsto que Rm era posiblemente su mensaje final. He sugerido en el párrafo anterior que el Apóstol podría albergar cierta aprensión respecto a llevar la colecta de dinero (procedente de conversos del paganismo) a Jerusalén. Si rehusaran aceptarla, ¿se rompería la *koinonía* entre las comunidades paulinas y Jerusalén? Esto podría significar que Pablo se convertiría en *persona non grata* en muchos lugares, Roma incluida. Por ello, el Apóstol pudo haber escrito esta carta para que los cristianos de esta iglesia muy influyente pudieran conocer la verdad sobre el evangelio por el que estaba dispuesto a morir..., un testamento literario para que no se perdieran sus ideas. Sin embargo, es ésta una hipótesis demasiado imaginativa para basarse en el escaso fundamento de Rm 15,22-32. Ahora bien, aun sin unos presentimientos tan tristes Pablo pensaba seguramente en su futuro viaje a Jerusalén para la entrega de la colecta como un momento importante en su carrera misionera, y pudo haber decidido enviar a las iglesias domésticas de Roma una exposición clara de su evan-

9 Rm 16,17-20 presenta a Pablo amonestando contra las disensiones por opiniones opuestas a la doctrina que los romanos han recibido, pero de tal pasaje no queda claro que los promotores de esas disensiones con sus falsas enseñanzas esten ya en escena Estas frases podrían representar una polemica generalizada contra personajes cuya aparición es verosimil

gelio. El Apóstol pudo albergar la esperanza de que este evangelio, con sus implicaciones para judíos y gentiles, habría de sanar las animosidades contra él en aquella comunidad mixta de Roma.

La interpretación más satisfactoria de Rm combina elementos de diferentes propuestas[10]. Esta carta es de algún modo un sumario del pensamiento paulino, formulado con un aire de final, en el que reúne sus ideas antes de ir a Jerusalén, en donde habría de defenderlas[11]. Pero ¿por qué fue enviado a Roma este sumario? Por diversas razones. En este momento de su vida Pablo había concluido su misión en el Mediterráneo oriental, y estaba esperanzado en comenzar una misión importante en España, en el lejano occidente. Roma podría ser una base admirable para esa tarea (al igual que Antioquía y Filipos habían servido como bases desde las que hizo sus movimientos iniciales a Occidente en sus primeras incursiones)[12]. De acuerdo con ello Pablo pensó que era importante que los romanos tuvieran una percepción correcta de su ministerio apostólico, de modo que si este escrito podía servir de carta de recomendación para sí mismo (L. T. Johnson), aun más serviría para su evangelio (H Koester) Pensando más en lo pastoral, una explicación cuidadosa de sus ideas podría servir a Pablo para mejorar las relaciones en Roma entre cristianos con diferentes concepciones (los «fuertes» y los «débiles» de 14,1-15,1), cumpliendo con su responsabilidad de ser apóstol de los gentiles. Además, los cristianos de la capital, si resultaban convencidos de que Pablo no tenía prejuicios contra el judaísmo, podrían servir de intermediarios con sus predecesores jerusalemitas, preparando el camino para una aceptación favorable de Pablo por las autoridades judeocristianas de la capital. Así pues, Rm fue concebida para ser factor de persuasión en varios frentes. Ello puede explicar el uso abundante del formato de la diatriba (p. 147), un género empleado por los filósofos grecorromanos para demostrar tesis y responder objeciones[13]. Tratemos ahora consecutivamente el material de Rm y veamos si estas observaciones resultan pertinentes.

10 Véanse una docena diferente de opiniones en TRD, 3 171, tambien Wedder burn, *Romans*

11 Muchos citarian el parecer de Philip Melanchton, compañero de Lutero en la Reforma alemana «un compendio de la religion cristiana» Ahora bien, en Rm existe un enfasis casi desproporcionado en los motivos que ya aparecieron en Ga

12 En 16,1 2 Pablo pide ayuda para Febe, portadora al parecer de esta carta El Apostol pensaba que Febe habria de trabajar con Prisca y Aquila para fundamentar esta base, los tres habian colaborado con Pablo en su actividad misionera en el Mediterraneo oriental

13 Si se considera a Rm como carta didactica, existen paralelos entre ella y las cartas de Epicuro y algunos elementos de las *Moralia* de Plutarco, cf M L Stirewalt,

II ANALISIS GENERAL DEL MENSAJE

Podemos tratar juntos la FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-7), la ACCIÓN DE GRACIAS (1,8-10) y el PROEMIO (1,11-15) —que sirven como obertura al cuerpo de la carta— ya que estos elementos contienen rasgos de interés que se entremezclan. La no utilización por Pablo de la expresión «la iglesia de Dios que está en Roma» o «a las iglesias de Roma» (1Co 1,2; 2Co 1,1; Ga 1,2; 1Ts 1,1) ha sido interpretada peyorativamente. Aunque el Apóstol está deseoso de saludar a la iglesia de Roma (16,5), se ha especulado que no consideraba a la comunidad romana una verdadera iglesia, ya que no la fundó él, o por su diferente teología. Esta hipótesis es con seguridad errónea: Pablo no podía mostrar una actitud tan negativa en una carta destinada a ganarse el favor de los romanos; apenas es concebible que designara a un grupo al que no consideraba iglesia como «la amada por Dios en Roma llamada a ser santa» (1,7); Pablo tampoco utiliza «iglesia» al comienzo de Flp, dirigida a una comunidad fundada y muy amada por él, lo que muestra cuán poco fiable es el argumento del silencio.

En el v. 8 Pablo da testimonio de la fe de los cristianos de Roma proclamada en todo el mundo..., alabanza excesiva, puesto que de los vv. 11-15 resulta claro que nunca los ha visto, aunque desee desde hace tiempo visitarlos. En este contexto el saludo —el más formal de todos en los escritos paulinos— es sorprendente por el modo como Pablo se presenta a sí mismo a los cristianos de Roma[14]. Utiliza sólo su propio nombre, no hay coremitente, e indica que es un «apóstol elegido para el evangelio de Dios» (1,1) añadiendo: un (evangelio) «acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos» (1,3-4). La investigación crítica reconoce que Pablo no está usando aquí su propio lenguaje, sino que presenta una formulación judeocristiana del evangelio[15], precisamente porque tal

Jr , TRD, 147-171. Dunn, *Romans* LIX, mantiene una postura perfectamente aceptable cuando afirma que la peculiaridad de Rm sobrepasa con mucho su conformidad con esquemas literarios o retóricos, y que tales debates sobre si se trata de un retórica epidíctica (demostrativa), deliberativa o protréptica (persuasiva) no hacen avanzar mucho nuestra comprensión del contenido de Rm y del propósito de Pablo

14. Morgan, (*Romans*, 17) señala que en los versículos iniciales Pablo presupone que sus lectores entenderán toda una hueste de términos teológicos mesías (Cristo), apóstol, evangelio, Hijo de Dios, Escritura, Espíritu de santidad. ., los cristianos habían desarrollado muy pronto una terminología compartida.

15. Por ejemplo, la expresión «Espíritu de santidad» refleja una estructura genitival semítica usada en vez de la expresión normal griega, más correcta, «Espíritu Santo». Nótese que al principio Pablo no hace referencia a la crucifixión y muerte de Jesús (cf.

fórmula sería conocida y aceptable por los cristianos de Roma. Si su evangelio había sido mal expresado o calumniado, Pablo se protege a sí mismo desde el principio mostrando que lo que él anuncia está de acuerdo con la predicación de los que evangelizaron a los romanos. Por ello, los romanos y él pueden darse ánimos por la fe de cada uno (1,12). La transición al cuerpo de la carta (1,10-15) declara el plan futuro de Pablo de visitar Roma para predicar el evangelio, del cual esta carta es una formulación anticipada.

1. *Sección doctrinal del cuerpo de la carta: parte primera (1,16-4,25)*

La justicia (dikaiosýne) de Dios revelada a través del evangelio. Pablo continúa su andadura hacia la sección principal de su carta haciendo hincapié en que este evangelio es el poder de Dios para la salvación[16] de todos los creyentes, primero de los judíos, luego de los griegos. (Adviértase la secuencia teológica, que sería efectiva contra cualquiera que afirmara que Pablo devalúa a los creyentes judíos.) Un tema central de Rm es que ahora se revela la «justicia de Dios» (1,17; cf. la sección correspondiente), a saber, la propiedad divina por la que en el juicio Dios condona al ser humano sus pecados por la fe en Jesucristo. (Sobre el uso de Hab 2,4, «El justo vive por la fe», cf. Cap. 19, *Cuestión* 3). ¿Cuál era la relación de la humanidad con Dios antes de la llegada del evangelio de Cristo? En esta carta a los cristianos de la capital del mundo romano Pablo se dirige primero a los gentiles (1,18-23) y desea explicarles que un Dios misericordioso era cognoscible desde el momento mismo de la creación[17]. Sólo el error y la estupidez

Rm 4,25). Ambrosiaster, en la continuación de la cita de p. 731, dice que antes de Pablo no se había expuesto a los romanos el misterio de la cruz.

16. En las cartas auténticas de Pablo la salvación es un aspecto futuro, escatológico de la obra de Dios en la cual desempeña una función el Cristo intercesor en el cielo: los judíos entenderían esto a la luz del trasfondo veterotestamentario de Dios que salva o libera a Israel, mientras que los gentiles lo entenderían como un eco de la idea del rey o el emperador como «salvador» en el sentido de protector del mal de una nación o ciudad. Normalmente Pablo distingue entre salvación y justificación, que es una realidad presente, pero, como veremos, para el autor de Ef ambos conceptos, al parecer, corren parejos.

17. Este pasaje ha generado gran discusión sobre si Pablo sostiene o no una teología natural, discusión complicada por teorías patrísticas sobre la revelación natural y por la insistencia de los modernos estudiosos sobre la pureza de la teología paulina escatológica (respecto a la cual la insistencia en los poderes de la razón humana aparece como una cierta contradicción). En un tratamiento muy matizado, Fitzmyer (*Romans*, 271-274) muestra que Pablo está reflejando ese tipo de ideas judías helenísticas sobre los paganos que se hallan en Sb 13,8-9. «No son excusables, porque si pueden alcanzar tanta ciencia

humanas han oscurecido en el mundo pagano esa imagen divina; de ello procede la ira de Dios. Una descripción gráfica de la idolatría pagana y de los placeres y conducta depravada a la que aquélla ha conducido refleja el canon judío paulino de valores[18]. Gran parte del retrato de los paganos que abre Rm fue tomada por Pablo de la descripción usual del tema en la sinagoga helenística en la cual había sido educado. Mas luego, en 2,1, en un estilo que nos es conocido por la diatriba estoica, Pablo se dirige a un oyente imaginario judío, que enjuicia también lo que Pablo ha condenado, pero que, a pesar de su posición superior, hace las mismas cosas. Dios no tiene favoritismos: repartirá la vida o el castigo conforme a lo que las gentes han hecho, primero a los judíos, juzgados conforme a la Ley, y luego a los paganos, juzgados de acuerdo con la naturaleza (*phýsis*) y lo que se halla escrito en sus corazones y conciencia (2,5-16).

En una notable sección (2,17-24) Pablo censura las orgullosas ínfulas judías de superioridad. No niega que la circuncisión tenga un valor[19], pero sólo si se observa la Ley. Ciertamente, un incircunciso que vive conforme a los requerimientos de la Ley condenará al circuncidado que la contraviene (2,25-29). Todos los seres humanos son culpables ante Dios. Entonces, pues, ¿cuál es la ventaja de los judíos circuncisos si también ellos están bajo la ira divina (3,1-9) y ninguno es justo?[20]. En 3,21-26 responde Pablo: Dios otorgó a los judíos sus propias palabras y la promesa, y Dios es fiel. El Apóstol describe entonces lo que se prometía y prefiguraba en la Ley y los profetas, a saber, la justicia de Dios por la fe de/en Jesucristo, que justifica sin distinción a judíos y a griegos. Pablo vindica la integridad de Dios: la divinidad no es desleal, pues los pecados de todos han sido expiados por la sangre de Cristo[21]. Nadie tiene el derecho a jactarse, puesto que Dios ha justi-

y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente a su Señor?» Pablo no está hablando de una revelación natural (*apokalýptein*) comparable a la revelación en Cristo, sino que está pensando en el poder divino y eterno hecho evidente por Dios en la creación material, que los paganos han ignorado culpablemente.

18. Sb 14,17-31. Para la condena paulina de las prácticas homosexuales, cf. pp 691-693. Spivey y Smith (*Anatomy*, 342) argumentan que Pablo cita el comportamiento homosexual no porque sea el peor pecado, sino porque ejemplifica bien cómo el pecado trastoca el orden creado por Dios (cf Jds 7).

19. En otros lugares Pablo se muestra claramente contrario a la circuncisión de los gentiles, pero aquí está hablando de judíos. Apenas es accidental que en Rm Pablo hable de su actitud hacia el judaísmo los cristianos de Roma estarían interesados en ello.

20. Para fundamentar el último punto, en 3,10-20 hace Pablo una lista de pasajes escriturarios calificados por los investigadores como *testimonia*, es decir, una colección de textos sobre un tema, reunidos quizás en un contexto litúrgico.

21. El modelo en la mente de Pablo son los sacrificios de animales en el Templo y la aspersión de su sangre. Fitzmyer, *Romans*, 342, defiende a partir del vocabulario,

ficado graciosamente a circuncisos e incircuncisos del mismo modo, por la fe[22], fuera de las obras de (prescritas por) la Ley (3,27-31).

Pablo ha citado a la Ley y a los Profetas; en el cap. 4 retrocede hasta el primer libro de la Ley y cita a Abrahán para mostrar que Dios ha obrado consistentemente, porque la justicia de Abrahán provino de la fe, no de la Ley[23]. Vimos en las pp. 614-617 que la referencia de Pablo a Abrahán había sido provocada por la utilización de este personaje entre los de Galacia para insistir en que la circuncisión era necesaria para la salvación. Ahora el ejemplo de Abrahán se ha convertido en parte integrante de su idea del plan divino. Los judíos de la época de Pablo miraban a Abrahán como a su predecesor, pero para el Apóstol es «el padre de todos nosotros» que compartimos su fe (4,16)[24]. Esta sección llega a su final con una concisa formulación de la tesis de Pablo: la historia de la justicia computada a Abrahán fue escrita para nosotros, que creemos en el Señor Jesús, «el cual fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación» (4,25). Aunque esta acción salvífica afecta a los individuos, Pablo considera a los creyentes individuales relacionados unos con otros en una colectividad, una comunidad religiosa, o iglesia, al igual que Israel era el pueblo de la alianza.

2. *Sección doctrinal del cuerpo de la carta: parte segunda (5,1-8,39)*

Reconciliación con Dios en Cristo y sus beneficios. Si los hombres se justifican por Cristo, ahora están reconciliados con Dios. Esto proporciona muchos beneficios: paz con Dios, esperanza de participar en la gloria divina y una efusión del amor de Dios (5,1-5). La descripción de cómo la muerte de Cristo ha realizado la justificación, salvación y reconciliación (5,6-11) contiene una de las grandes explicaciones del NT de lo que implica el amor divino: la voluntad de morir por los pe-

mucho de él ritual, que en 3,24-26 Pablo ha reutilizado aquí una formulación anterior a él. Para el conjunto del tema, cf. D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26* (JSNTSup 65), JSOT, Sheffield, 1992.

22. En 3,28 Lutero introdujo un adverbio que no se encuentra en el texto griego («*sólo* por la fe» o «por la sola fe»); el vocabulario de la *sola fides* existía antes de Lutero en la patrística latina, pero su adición en Rm realzaba el contraste teológico con St 2,24: «Una persona se justifica por las obras, no por la fe sola».

23. Sobre Abrahán en Rm 4, cf. R. B. Hays, NovT, 27 (1985), 76-97.

24. En el curso de esta sección Pablo hace una de sus aserciones más severas: «Porque la Ley trae consigo la ira, ya que donde no hay Ley no hay transgresión». Trataré en una sección posterior del reproche que tal imagen no es fiel al judaísmo de la época de Pablo (pp. 750-752).

cadores que no merecen ese acto de gracia (cf. p. 697). Después de haber presentado a Abrahán como un ejemplo de la justificación por la fe en la historia de Israel, Pablo contrasta lo que Dios ha realizado por medio de Cristo con el estado de todos los seres humanos, hijos de Adán: gracia y vida comparados con pecado y muerte. (La muerte no es para Pablo simplemente la cesación de la vida sino que, al proceder del pecado, es la negación de la vida.) Como la transgresión de Adán llevó a la condena de todos, así el acto de obediencia de la justicia de Cristo ha llevado a la justificación y a la vida de todos. Este pasaje ha generado la teoría del pecado original; cf. la sección correspondiente.

En 6,1-11 Pablo explica que este efecto se realiza por el bautismo. Es esta sección el tratamiento más largo del tema en sus cartas, aunque ni siquiera aquí el Apóstol aclare la relación exacta entre fe y bautismo en esta acción divina. Nuestro antiguo yo fue crucificado con Cristo; fuimos bautizados en su muerte y sepultados con él; de modo que al resucitar Cristo de entre los muertos podemos nosotros caminar en una nueva vida[25]. Pero el Pecado (personificado por Pablo) sigue siendo una fuerza en acción, incluso aunque estemos ahora bajo la Gracia y no bajo la Ley; por ello 6,12-13 exhorta a que no seamos esclavizados por el Pecado. Algunos han pensado que el Apóstol ha reutilizado aquí uno de sus sermones bautismales, quizá para protegerse de la acusación de que su evangelio de la justificación fuera de las obras de la Ley promovía el libertinaje.

En el cap. 7 Pablo vuelve al tema de la ley mosaica El principio básico es que la muerte de Cristo ha anulado el poder vinculante de la Ley. No puede equipararse a la Ley con el Pecado, pero las pasiones pecaminosas son suscitadas por la Ley: «No habría conocido el pecado, *si no fuera por la Ley» (7,5.7). El monólogo en primera persona* que discurre entre los vv. 7,7-25 se halla entre los más dramáticos de los pasajes retóricos de Rm. «No sé lo que hago. No hago lo que deseo, sino que lo que aborrezco eso hago... Me deleito en la ley de Dios, pero siento otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi mente» Este discurso apasionado ha dado pie a numerosas interpretaciones[26]. Fitzmyer, *Romans,* 465-466, ofrece un paralelo fascinante de

25 Sobre 6,1-4, cf P L Stepp, *The Believer's Participation in the Death of Christ*, Mellen, Lewiston, NY, 1996 Aunque algunos interpreten esta teologia del bautismo a la luz del trasfondo de las iniciaciones en las religiones mistericas (pp 144 145), debe relacionarse con el modo con el que Jesus comparó su propia muerte con el bautismo que debia recibir (Mc 10,38 39) Ga 2,19-20 habla de morir y vivir en Cristo sin referencia al bautismo

26 Ademas de la bibliografia reunida en Fitzmyer, *Romans*, 469 472, cf J Lambrecht, *The Wretched «I» and its Liberation Paul in Romans 7 and 8*, Peeters, Louvain,

los rollos del Mar Muerto, en donde el autor presenta a su «yo» que lucha con el problema de la salvación y que comienza con las siguientes palabras· «Pertenezco a una humanidad sumida en el pecado». Tanto el autor de ese texto como Pablo *están describiendo a una humanidad pecadora* desde un punto de vista judío; pero para el autor qumránico la liberación viene de un Dios misericordioso a través de la obediencia a la Ley o Torá, mientras que para Pablo procede de un Dios misericordioso a través de la fe en Jesucristo.

Si Cristo libera del pecado y de la muerte y da la vida, ¿cómo ha de vivirse esa vida, en especial ya que somos aún carne y ésta no se somete a la ley de Dios? En el cap. 8 la respuesta de Pablo es que debemos vivir no de acuerdo con la carne, sino con el Espíritu de Dios que resucitó a Cristo de entre los muertos. «Si vivís según la carne, moriréis; mas si por el Espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis» (8,13)[27]. Nos transformamos así en hijos de Dios (capaces de exclamar «*Abba*, Padre» como lo hizo Cristo), herederos de Dios y coherederos de Cristo, con la promesa de que si ahora sufrimos con él, seremos también glorificados con él (8,14-17). El pueblo de Israel ha comprendido que era el primogénito de Dios o hijos/criaturas de Dios (Ex 4,22; Is 1,2), pero ahora esta relación se ha profundizado por medio del Espíritu de aquel que era únicamente Hijo de Dios. (Pablo usa también para «nosotros» el lenguaje de la «filiación» divina [*huiothesía*], que Juan confina a solo Jesús.) En la historia veterotestamentaria de la creación la tierra fue maldecida a causa del pecado de Adán (Gn 3,17-19; 5,29) y por ello la apocalíptica del AT sueña con un cielo y tierra nuevos (Is 65,17; 66,22). Lógicamente, pues, como parte de su contraste entre Adán y Cristo, Pablo (Rm 8,18-23) habla también del efecto sanador de Cristo sobre la creación material entera (incluido el cuerpo huma-

1992 Entre las interpretaciones del pasaje es la mas usual ver en ese «yo» paulino una referencia autobiografica, es decir, al Pablo precristiano que refleja sus luchas con la observancia de la Ley Esta exégesis alimento en Lutero la identificación de sus propias batallas con las de Pablo (su famosa frase «simultaneamente justo y pecador» se fundamenta en 7,15-20) Cf una corrección esencial de este punto de vista en K Stendahl, «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», HTR, 56 (1963), 199-215, reimpresa en su *Paul among Jews*, 78-96 Importante, aunque necesitado de matizacion, es el articulo de R Bultmann «Romans 7 and the Anthropology of Paul», en *Existence and Faith*, Meridian, New York, 1960, 147-157, cf también su *Theology* 1, 288-306 (trad esp *Teología del Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca, [4]1997)

27 Esta frase no es la expresion de un punto de vista trinitario, puesto que el Espíritu en la descripcion de Pablo no funciona aun claramente como una persona, pero la asignacion de tal actividad al Espíritu de Dios moverá el pensamiento cristiano en esa dirección La «carne» no es mala para Pablo, pero, a través del mal impulso, puede apoderarse del ser humano

no). Éste será liberado de las ataduras de la corrupción y llevado a la libertad. Pero no vemos aún todo esto; esperamos y aguardamos con paciencia, y para ayudar a nuestra debilidad el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables (8,28-30). El Dios «que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» está de nuestro lado, y ello es fuente de una enorme confianza. En 8,31-39 Pablo concluye esta segunda parte de la sección doctrinal de Rm con uno de los más elocuentes asertos de todos los escritos espirituales cristianos: «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?... Estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni las cosas presentes ni las futuras, ni las potestades ni ninguna otra criatura... podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús nuestro Señor».

3. *Sección doctrinal del cuerpo de la carta: parte tercera (9,1-11,36)*

¿Como se concilia la justificación por Cristo con las promesas de Dios a Israel?[28]. Si había un plan divino desde el principio que conducía a Cristo, ¿cómo es posible que los israelitas (judíos), que recibieron las promesas por medio de la Ley y los profetas, hayan rechazado a Cristo? La necesidad lógica de responder a esta pregunta genera en Pablo algunos capítulos tan sorprendentes que algunos estudiosos (ya en el siglo II con Marción) han pensado que son extraños a esta carta y contradictorios. ¡El misionero que ha empleado tantos años proclamando el evangelio a los gentiles aparece ahora dispuesto a ser separado de Cristo y condenado por el bien de sus connacionales judíos! Pablo deja por mentirosos a todos los que afirman que él denigra al judaísmo y hace orgullosamente una lista de los maravillosos privilegios de los israelitas (9,4-5).

Pablo explica que la palabra de Dios no ha fallado, y cita la Escritura para mostrar que no toda la descendencia de Abrahán fue tenida por hija suya: Dios escogió a Isaac, no a Ismael; a Jacob, no a Esaú (9,6-13). Dios no es injusto, sino que actúa como una alfarero que hace del mismo barro vasos de buena calidad y otros comunes (9,14-23). No se puede demandar a Dios por sus opciones. Luego, haciendo uso de otra lista de *testimonia*, intenta Pablo demostrar que Dios había

28. J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11*, Fortress, Philadelphia, 1967; C. K. Barret, «Romans 9,30-10,21: Call and Responsibility of Israel», en *Essays on Paul*, Westminster, Philadelphia, 1982, 132-153; A. J. Guerra, RB, 97 (1990), 219-237.

previsto tanto la infidelidad de Israel como la vocación de los gentiles. Israel ha fracasado porque ha buscado la justicia por las obras, no por la fe; y para completar su error no ha reconocido a pesar de su celo que Dios ha manifestado su justicia a todos los que creen en Cristo, y que de hecho él es el fin de la Ley (9,30-10,4)[29]. Pablo continúa haciendo hincapié en la futilidad de buscar la justicia ante Dios sobre la base de las obras, mientras que «si profesas con tus labios que "Jesús es el Señor" y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvo» (10,9). En ese «tú» no hay distinción entre judío y griego (10,12), y todo ello cumple la profecía de Joel 3,5 (2,32) «Todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo».

En 10,14-21 Pablo proporciona a Israel pocas excusas: el evangelio fue predicado ya por los profetas, pero Israel no creyó. Ni siquiera tiene la coartada de no entender, pues es un pueblo desobediente y provocador, mientras que el necio pueblo de los paganos ha respondido. Por consiguiente, «¿ha rechazado Dios a su pueblo?» (11,1). Pablo, indignado, responde negativamente a la pregunta retórica que él mismo ha formulado y habla como un israelita, descendiente de Abrahán, de la tribu de Benjamín, elegido por gracia. El Apóstol cita ejemplos de la historia de Israel en los que la mayoría falló, pero Dios conservó un resto (11,2-10). De hecho Pablo profetiza que al final todo saldrá bien (11,11-32). La caída de Israel y el endurecimiento parcial de su corazón ha sido providencial para permitir la salvación de los gentiles. Luego, por un acto psicológico de inversión, Israel se volverá celoso, y todo él se salvará[30]. Los creyentes gentiles no deben jactarse, pues no son más que una rama de acebuche injertada en un olivo en el lugar de una de las ramas desmochadas. El reinjerto de las ramas naturales (los israelitas) será más fácil. (Es un tanto chocante que el Apóstol de los gentiles parezca haber visto la conversión de éstos no como un fin en sí mismo, sino como un paso intermedio hacia la conversión de Israel.) Los paganos anteriormente, e Israel

29 Sobre la validez de este juicio respecto al punto de vista israelita de las obras/justicia, cf pp 751 752 No queda claro que quiere decir Pablo con la frase «el fin de la Ley» el objetivo de la Ley, o la terminacion de la Ley (Ga 4,4 5), o una combinacion de ambas el objetivo de la Ley que la lleva a su terminación Cf R Badenas, *Christ the End of Law* (JSNTSup 10, JSOT, Sheffield, 1985), S R Bechtler, CBQ, 56 (1994), 288 308, G E Howard, JBL, 88 (1969), 331 337

30 Rm 11,26 , ciertamente algunos gracias el ministerio de Pablo con los gentiles (11,13 14) Segun Stendahl, Pablo quiere decir que Dios realizara la salvacion de Israel aparte de Cristo En mi opinion, tiene razon Fitzmyer (*Romans*, 619 620) al rechazar esta idea, pues tal solucion milita contra la tesis general de Pablo de que la justificación y la salvación vienen por gracia para todos los que creen en el evangelio de Cristo Jesus

ahora, han sido desobedientes, pero Dios muestra su misericordia con todos. Pablo concluye esta explicación con un himno que alaba la profundidad de las riquezas y la sabiduría de Dios: «A Él sea la gloria por siempre, amén» (11,33-36).

4. *Sección parenética del cuerpo de la carta: parte primera (12,1-13,14)*

Avisos vinculantes para la vida cristiana. Pablo formula ahora algunas sugerencias a los cristianos de Roma sobre cómo deben vivir en respuesta a la misericordia de Dios. Por una parte no es sorprendente que las haga, porque desde el comienzo (1,5) Pablo dejó en claro que la gracia de su apostolado estaba orientada a conseguir la obediencia de la fe. Por otra, es ésta una empresa audaz, pues Pablo no conoce personalmente a la mayoría de los cristianos de Roma. El Apóstol comienza, pues, en 12,3 haciéndose eco de ideas ya expresadas en 1Co, escrita probablemente menos de un año antes: un cuerpo, muchos miembros, diferentes dones/carismas, entre los cuales se hallan la profecía y la enseñanza[31]..., y el énfasis en el amor. Como un escritor sapiencial del AT, ofrece Pablo en 12,9-21 una serie de consejos con especial hincapié en la armonía, tolerancia y perdón, todo ello como parte de un talante no amoldado a este eón, sino renovado para una nueva era inaugurada por Cristo[32].

La exhortación a ser buenos súbditos de las autoridades (13,1-7) es particularmente apropiada en una carta dirigida a la capital. (1P 2,13-15, compuesta en Roma, tendrá un tono similar.) En esos momentos había muerto Claudio, que había expulsado a los judíos de la ciudad, y el nuevo emperador (Nerón) no había mostrado aún hostilidad hacia los cristianos; consecuentemente Pablo puede hablar del gobernante (romano) como de un siervo de Dios. Las instrucciones sobre pagar los impuestos y respetar y honrar a las autoridades pretenden hacer de los cristianos ciudadanos modelos. ¿Procede esta actitud obediente paulina de su propia y buena experiencia con la autoridad romana (p. ej.

31. La exhortación y la generosidad en la limosna son dos carismas ausentes de 1Co 12,8-10.28, pero mencionados en Rm 12,8. ¿Es el carisma de «dotes de gobierno» (*kyberneseis*) de 1Co 12,28 el mismo que el de «presidir a los otros [diligentemente]» (*proistamenoi*) de Rm 12,8?

32. Apocalíptica cf pp 606-608, 666-667, 686 Se debate entre los estudiosos si la lista de consejos de Pablo es una composición propia, o está tomada de una fuente anterior griega o semítica. Cf C. H. Talbert, NTS, 16 (1969-1970), 83-94, W. T. Wilson, *Love Without Pretense; Romans 12,9-21 and Hellenistic Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2,46), Mohr, Tubingen, 1991

con Galión, en Corinto, Hch 18,12-17)? ¿O eran sus disposiciones una estrategia defensiva contra la acusación de que su teología de la libertad y de la ultramundaneidad fomentaba una irresponsabilidad civil peligrosa? O ¿estaba dictada por la preocupación pastoral para que no se repitieran con los cristianos las dos expulsiones de los judíos (19 y 49 d.C.) ordenadas por emperadores incomodados? (¿Eran los cristianos potencialmente más molestos que los judíos, puesto que se habían convertido del paganismo? Cf. Cap. 8, n. 59.) Cuando tratemos del Apocalipsis veremos que a finales de siglo se ha desarrollado una actitud cristiana diferente respecto al emperador romano, conformada por la persecución y el hostigamiento imperiales a los cristianos. Por este motivo no tiene fundamento absolutizar las instrucciones paulinas como si fueran *la postura* del NT aplicable a las autoridades de todos los tiempos. En 13,8-10, en donde la frase «Amaos unos a otros, pues quien ama al prójimo ha cumplido la Ley» está acompañada por la máxima de que los mandamientos se resumen en «Amarás al prójimo como a ti mismo», Pablo se acerca a la tradición de Jesús de Mt 22,38-40. Rm 13,11-14 concluye la parte primera de esta sección parenética acentuando que el momento escatológico es crítico..., es el *kairós* inaugurado por Cristo. (El v. 12, con sus imágenes de la noche y el día, las obras de las tinieblas y las armas de la luz, puede reflejar un himno bautismal conocido por los romanos.) La urgencia lleva a Pablo a advertir que los cristianos deben armarse contra los deseos de la carne: «Revestíos del Señor Jesucristo» (13,14).

5. *Sección parenética del cuerpo de la carta: parte segunda (14,1-15,13)*

El fuerte debe amar al débil. No sabemos con seguridad si el lenguaje sobre el «fuerte» y el «débil» es propio de Pablo o estaba ya en uso entre sus destinatarios romanos. Esas designaciones parecen referirse más a modos de considerar las exigencias cristianas que a facciones divididas, como las de los partidarios de diferentes figuras cristianas en Corinto. Los «fuertes» están convencidos de que pueden comer cualquier cosa y no necesitan considerar especial ningún día; los «débiles» son precavidos respecto a la ingestión de alimentos, confían en el vegetarianismo y observan ciertos días santos. A pesar de los esfuerzos de algunos investigadores por relacionar estas preferencias con prácticas de la gnosis helenística o de las religiones mistéricas, esta cuestión refleja probablemente observancias que proceden de las exigencias cultuales y de pureza de la ley mosaica. Los «fuertes» consideran estas exigencias como irrelevantes, mientras que los «débiles» (que parecen

ser los mismos que los «débiles en la fe» de 14,1) piensan que son obligatorias. Muchos estudiosos identifican a los «fuertes» con la mayoría de los cristianos de Roma de procedencia gentil, mientras que los «débiles» serían los judeocristianos; pero esta suposición va más allá (o incluso en contra) de los textos. Los cristianos procedentes de la gentilidad podían muy bien estar en mayoría, y de ahí las advertencias de que los paganos no deben gloriarse porque los judíos hayan rechazado a Cristo (11,17-18); pero tal hecho no nos dice si estos cristianos de la gentilidad observaban o no la ley de Moisés[33]. Si los primeros evangelizadores de Roma fueron misioneros de Jerusalén (una posibilidad apuntada anteriormente), pudo haber muchos conversos entre los paganos que fueran observantes. Los «débiles», pues, podrían ser una combinación de tales paganos conversos y de los judeocristianos, retornados a Roma tras la muerte de Claudio. Por otra parte, otros judeocristianos, amigos de Pablo y a los que menciona en Rm 16, podían haber estado entre los «fuertes».

El Apóstol se preocupa de que los dos grupos no se juzguen o desprecien entre sí (14,3-4.10.13). Ya coman o se abstengan, deben hacerlo por el Señor. «Ya vivamos o muramos, al Señor pertenecemos» (14,6-8). Si los cristianos de Roma, «fuertes» o «débiles», han oído que Pablo no obliga a sus conversos del paganismo a observar la ley de Moisés, han debido aprender, como lo hicieron los corintios antes de ellos (1Co 8,7-13; 10,23-33), que él no fomenta tal libertad para ser usada como elemento divisorio de la comunidad. En particular Pablo advierte a los «fuertes» que es mejor no comer carne o beber vino si eso hace que el hermano o hermana tropiece o se escandalice (14,21). Pablo se identifica con aquéllos y proclama: «Nosotros los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles sin complacernos a nosotros mismos» (15,1). Cristo no buscó su propia complacencia (15,3), sino que se hizo siervo de la circuncisión para mostrar la fidelidad de Dios, confirmando las promesas hechas a los patriarcas, de modo que los gentiles puedan glorificar la misericordia de Dios (15,8-9a). Pablo concluye esta sección con otra lista de *testimonia* (15,9b-12). Esta vez se trata de pasajes de los Profetas, la Ley y los Escritos (las tres divisiones del AT) que hacen referencia al plan de Dios sobre los paganos.

33 Por ejemplo, la comunidad galata, convertida por Pablo, era enteramente de procedencia gentil, pero después de que los misioneros antipaulinos les convencieran, muchos cristianos galatas aceptaron la circuncisión y las obligaciones de la Ley Sobre los debates eruditos en torno a los «fuertes» y los «débiles», cf Minear, *Obedience*, R J Karris, TRD, 65-84, y J Marcus, NTS, 35 (1989), 67-81

6. *Primera sección conclusiva (15,14-33): planes futuros de Pablo*

El Apóstol va a concluir su carta con dos secciones relacionadas entre sí. La primera explica su trato con los romanos. Él sabe que ellos son buenos, pero les escribe porque Dios le ha otorgado la gracia de ser el servidor de los gentiles. Al igual que un sacerdote judío está dedicado al servicio de Dios en el Templo, la predicación paulina del evangelio es una función litúrgica para que los paganos puedan transformarse en sacrificio aceptable, ofrecido a Dios (15,16)[34]. Para realizar esta función, Pablo se ha trasladado desde Jerusalén hasta el Ilírico (Grecia oriental)[35]. Ahora espera ir aún más lejos, a Occidente, pasando por Roma, a cuyos cristianos ha deseado visitar hace muchos años, para predicar el evangelio allí donde Cristo nunca ha sido nombrado, a saber, en España (15,14-24). Pero antes debe llevar a los pobres de Jerusalén la colecta reunida en Macedonia y Acaya, y ese viaje le preocupa. ¿Escapará a la hostilidad de los increyentes en Judea (que al parecer lo consideraban un traidor pasado a la iglesia que había perseguido anteriormente)? ¿Será aceptada la colecta por los cristianos de Jerusalén (quienes, como podemos conjeturar, se habían ofendido por algunos de los comentarios denigrantes que Pablo había hecho sobre las «columnas» de la iglesia jerusalemita, Ga 2,6.9)? Pablo desea que los romanos le ayuden en este viaje rogando por él (15,25-33). ¿Espera quizá también que envíen alguna buena palabra en su favor a sus amigos de Jerusalén?

7. *Segunda sección conclusiva (16,1-27): saludos a los amigos romanos*

Puesto que Pablo desea pasar algún tiempo en Roma en su camino de vuelta desde Jerusalén hasta España, necesita también que se digan algunas buenas palabras sobre él en la capital del Imperio. Primero: Febe —diaconisa[36] de la iglesia de Céncreas a pocos kilómetros de donde él

34 Sin embargo, como señala Fitzmyer, *Romans*, 712, no se puede deducir de esto que Pablo se considerase a sí mismo un «sacerdote cristiano». El nombre en griego para el sacerdote cultual en Israel era *hiereús*; en el NT este vocablo aparece utilizado para Cristo en Hb 5,6, etc., pero nunca para un cristiano creyente. Sólo a finales del siglo II se hablará de los ministros cristianos (obispos) como sacerdotes.

35. Una región contigua a Macedonia que incluía la costa dalmata. ¿Cuándo fue Pablo allí? Quizá unos meses antes de escribir esta carta, de camino para Corinto desde Efeso y Tróade pasando por Macedonia.

36. No sabemos si los diáconos de las iglesias paulinas en los años 50 (cf. Flp 1,1) formaban un grupo estructurado como los homónimos de 1Tm 3,8-13, carta escrita

está escribiendo y que le ha sido de gran ayuda— va a ir a Roma (portadora quizás de esta carta) y debe ser bien recibida. Si hay algunos cristianos en la capital que sospechan de Pablo, esta mujer puede servir de ayuda como intermediaria, al igual que varias gentes de la ciudad que lo conocen; de ellos hay 26 a los que saluda en 16,3-16. (Parto del supuesto de que este capítulo fue compuesto verdaderamente por Pablo como parte de Rm; cf. la sección correspondiente, *infra.*) Conocemos sólo a unos pocos de ellos por los Hechos de los apóstoles y otras cartas del Apóstol..., y aunque sabemos más sobre Pablo que sobre cualquier otro autor neotestamentario, conocemos de él relativamente poco. Las referencias a la iglesia doméstica en 16,5, a las casas en 16,10 y 11, y a los grupos con ellos relacionados en 16,14 y 15 sugieren que la comunidad romana consistía en un buen número de pequeñas iglesias domésticas; ciertamente este sistema está atestiguado para Roma en el siglo II. Ha llamado la atención modernamente el que Andrónico y Junia (preferible a «Junias») sean «muy estimados entre los apóstoles» (16,7). Es más verosímil que Junia/Junias sea un nombre de mujer, y que ésta fuera la esposa de Andrónico. Esta identificación supondría que Pablo aplicaba también el término «apóstol» a una mujer[37]. Este versículo es un problema principalmente para aquellos que, en contra del testimonio del NT, restringen el apostolado a los Doce. (Puesto que sólo anacrónicamente puede pensarse que cada apóstol fuera sacerdote, este versículo no es decisivo en el debate moderno sobre si las mujeres deben o no ordenarse.)

La carta concluye (16,23) con la inclusión por parte de Pablo de los saludos de otros cristianos de Corinto. El escriba Tercio se presenta a sí mismo (caso único entre los secretarios de Pablo), presumiblemente porque colaboró como discípulo en la redacción de la carta. (Algunos copistas han movido la bendición de 16,20b para que estuviera a continuación de 16,23, formando así un versículo espurio, el 24.) La doxología (alabanza a Dios) en 16,25-27 falta en muchos manuscritos, por lo que es posible que sea una adición litúrgica de un copista o editor primitivo para la lectura pública de la carta en la iglesia.

varias decadas más tarde De todos modos la función de un diácono era igualmente desempeñada por una diaconisa (Este termino, sin embargo, no sirve de ayuda, puesto que la institución y su función como tales se establecieron más tarde y no tenían el rango de los diáconos)

37. El vocablo «apóstol» tiene muchos significados, y para Pablo una significación común es la de aquel que ha visto al Jesús resucitado y se ha convertido en predicador del evangelio Puesto que más de 500 vieron a la vez al Señor resucitado (1Co 15,6), sería sorprendente que no hubiera mujeres apóstoles en ese sentido

III. LA UNIDAD DE ROMANOS Y EL CAPÍTULO 16

El papiro Chester Beatty II (P^{46}; hacia el 200) es un testigo de una Carta a los romanos que tenía sólo 15 capítulos[38]. En el siglo XIX comenzó a ganar prestigio, sobre todo en Alemania, la teoría de que el cap. 16 era una carta paulina de recomendación en otro momento independiente, dirigida a Éfeso en favor de Febe, que se trasladaba a esa ciudad desde Céncreas (Rm 16,1-3)[39]. Sin embargo, un cuidadoso estudio de Gamble ha dejado en evidencia cualquier teoría que pretenda disociar el cap. 16 de Rm[40]. El testimonio de los manuscritos en pro de su pertenencia a Rm es abrumadoramente decisivo. El que la carta concluya con el último versículo del cap. 15, «El Dios de la paz sea con todos vosotros», supone postular un final muy diverso al de las otras cartas auténticas de Pablo, mientras que 16,21-23 es típicamente paulino. La gran cantidad de gente de Roma a la que Pablo saluda en el capítulo no tiene por qué ser un problema. El Apóstol, paradójicamente, que no saluda a mucha gente en concreto cuando escribe a un lugar en el que ha pasado mucho tiempo (p. ej. en sus cartas a Corinto), necesitaba amigos que le recomendaran a otros en Roma, en donde nunca había estado. Muchos nombres que Pablo menciona en el cap. 16 encajan bien con la escena romana[41], por ejemplo «Aristóbulo» (nieto de

38. Hay testigos textuales latinos de un formato con 14 capítulos (conocido ya por Tertuliano y Orígenes; existía, por tanto, en el 200); ahora bien, como el cap. 15 es claramente paulino y está íntimamente relacionado con el 14, la cuestión más substancial no es ésta, sino si Rm consistía en 15 o 16 capítulos.

39. Se ha argumentado que Prisca y Áquila, saludados en 16,3, habían estado en Éfeso durante varios años antes de que se escribiera Rm (Hch 18,24-26), ciertamente hasta el 56 (1Co 16,19), y que Epeneto, saludado en 16,5, fue el primer convertido *en Asia*. Ahora bien, estas personas pudieron haberse trasladado a Roma después de que Pablo abandonara Éfeso en el verano del 57. Seguramente, algunos de los que reciben saludos en Roma eran judeocristianos fugitivos expulsados por el emperador Claudio en el 49, a los que Pablo había encontrado en Corinto y en otros lugares; éstos pudieron volver a la capital después de la muerte del emperador en el 54.

40. Además de Gamble, *Textual*, cf. J. I. H. MacDonald, NTS, 16 (1969/1970), 369-372; K. P. Donfried, JBL, 89 (1970), 441-449; N. R. Petersen, en B. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity* (Hom. a H. Koester), A/F, Minneapolis, 1991, 337-347.

41. Lightfoot, *Philippians*, 174-177, muestra que los nombres de Rm 16 están atestiguados, por lo que son muy posibles en la Roma de los primeros siglos cristianos. Seis de esos nombres son latinos; dieciocho, griegos; muchos son típicos de esclavos y libertos, y pueden representar a judíos y otros no romanos empleados en las grandes casas de la capital. Claramente, los que Pablo llama «parientes» (Andrónico, Junia, Herodión) son judíos. Para el problema que presenta 16,17-20, con su referencia a los que crean disensiones, cf. n. 9.

Herodes el Grande, cuyo nombre parece haberle sobrevivido en Roma) y «Narciso» (nombre de un poderoso liberto romano de Claudio). El fragmento muratoriano, de finales del siglo II, ve en Rm una de las cartas de Pablo dirigidas a la iglesia universal. En este mismo sentido las recensiones de 14 y de 15 capítulos fueron probablemente abreviaciones tempranas para hacer de la carta algo menos particular, dirigida a una sola iglesia, de modo que pudiera ser leída fácilmente en las iglesias de otros lugares y momentos[42].

IV. JUSTIFICACIÓN/JUSTICIA

Esta idea clave en el pensamiento paulino y en particular en Rm está expresada con un cierto número de términos: el verbo *dikaioûn*, los substantivos *dikaiosýne* y *dikaíosis*, y el adjetivo *díkaios*. La investigación ha dedicado al tema una enorme bibliografía que contiene discusiones notablemente difíciles y sutiles. Utilizaremos aquí los términos «justicia» y «justificación», teniendo en cuenta que no significan ni «autojustificación» ni justicia en cuanto «punición» o «castigo». Describiré breve y elementalmente algunas de las cuestiones básicas para ayudar a los lectores a que prosigan el estudio del tema por su propia cuenta[43].

Pablo habla de la *dikaosýne toû theoû*, la «justicia de Dios». Pero, ¿cómo hay que entender el genitivo? En tiempos pasados fue interpretado como genitivo posesivo, como una descripción estática de un atributo del ser divino, una virtud de la divinidad, casi equivalente a «el Dios justo». Ahora bien, la noción de Pablo implica actividad; y para hacer justicia a este aspecto hay dos interpretaciones que gozan de apoyo hoy día. La frase puede entenderse como genitivo posesivo, que describe un atributo activo de Dios, como la ira de Dios, el poder de Dios, y que equivale a la actividad justificante de Dios. Así, por ejem-

42. El mismo objetivo se percibe en la omisión textual de 1,7 (pobremente atestiguada) de los destinatarios en Roma Cf. N A Dahl, en W. C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (Hom a O. Cullman; NovTSup 6), Brill, Leiden, 1962, 261-271

43. Me ha sido muy útil en esta visión de conjunto J A. Fitzmyer, NJBC 82, 39 68-69, bibliografía completa en Fitzmyer, *Romans* 151-154. Otros libros J Reumann, *«Righteousness» in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1982, M. A. Seifrid, *Justification by Faith* (NovTSup 68), Brill, Leiden, 1992; B F. Westcott, *St. Paul and Justification by Faith*, Macmillan, London, 1913; J. A Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTSMS 20), Cambridge University Press, 1972, ecuménicamente, cf *Justification by Faith*, de H. G. Anderson *et al.* (eds) (Lutherans and Catholics in Dialogue VII), Augsburg, Minneapolis, 1985 Importante es E. Kasemann, «The Righteousness of God in Paul», en *New Testament Questions of Today*, Fortress, Philadelphia, 1969, 1698-182

plo, en Rm 3,25-26, donde el Apóstol habla de la paciencia de Dios[44] «como prueba de la justicia divina en la época presente: que Él es justo y justifica a la persona que tiene fe en Jesús». Pero la frase puede entenderse también como genitivo de origen, que describe el estado de justicia comunicado a los seres humanos como don de o por Dios, por ejemplo Flp 3,9: «No en posesión de mi justicia, la de la Ley, sino de la justicia que procede de (*ek*) Dios, fundada en la fe». Podemos preguntarnos, naturalmente, por qué Pablo iba a tener que hacer una distinción tan precisa respecto a lo que implicaban sus genitivos, puesto que ambas ideas pueden encontrarse en su pensamiento. Lo que debe mantenerse es el trasfondo legal que está en la raíz de la palabra, a saber, el del ser humano llevado ante el tribunal de Dios y en donde éste lo declara libre, manifestando así su misericordia. En este juicio divino, justo y misericordioso, hay también el sentido de un Dios que ejerce su autoridad y poder, que triunfa sobre las fuerzas que extravían al ser humano, que pone las cosas en su sitio y salva al mundo. Aunque tal noción de la justicia de Dios a menudo con otras palabras era una realidad para el Israel del AT, había en Jesús, según Pablo, una manifestación más grande y escatológica de la *dikaiosýne* de Dios que se extiende a todos.

«Justificación» es un vocablo utilizado también por el Apóstol para describir el efecto operado en los que creen lo que Dios ha realizado en Cristo. Puesto que la divinidad exonera al ser humano en el juicio, éste se encuentra ahora justificado. Esta exoneración tuvo lugar no porque el ser humano fuera inocente, sino porque, aunque todos eran pecadores, el verdadero inocente, Jesús, fue hecho pecado en pro de los otros (2Co 5,21). Por un acto de amor Cristo murió por los pecadores (Rm 5,8): «fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación» (4,25). Para Pablo esta justificación o justicia toma el lugar de la justicia bajo el régimen de la ley mosaica (Flp 3,6). Aunque el Apóstol no fue el creador del uso cristiano de ese vocabulario sobre la «justificación», lo desarrolló como un motivo importante en varias de sus cartas, y puso de relieve que se trataba de una gracia o don recibido a través de la fe (Rm 3,24-25). Se discute si Pablo tuvo esta teología desde el momento de la primera revelación divina de Cristo a su persona, o si llegó a comprenderla

44 El elemento de paciencia o misericordia en el ejercicio de la justicia divina es extremadamente importante para entender a Pablo. El joven Lutero estaba atormentado por la *diakaiosyne theoû* en el sentido de la justicia por la que Dios castiga a los pecadores El gran descubrimiento de su vida fue cuando comenzó a entender una justicia por la que Dios concede graciosamente la vida a través de la fe.

gradualmente, en particular a partir de su experiencia en Galacia (pp. 564-565). Esto último explicaría por qué la teología y el lenguaje de la justificación aparecen principalmente en Ga, Flp y Rm. Otro importante debate entre los estudiosos está centrado en si para Pablo Dios declara simplemente justo al hombre por medio de una especie de sentencia judicial (justificación forense o declarativa), o si en realidad cambia al ser humano y lo hace justo (justificación causativa o factitiva). Ahora bien, ¿es posible una distinción nítida cuando la declaración justificativa de Dios contiene un elemento de poder que es también causativo? ¿Puede el ser humano *estar reconciliado* con Dios sin haber sido transformado?

V. EL PUNTO DE VISTA PAULINO SOBRE LA OBSERVANCIA JUDÍA DE LA LEY

En esta sección debemos contentarnos de nuevo con observaciones elementales, puesto que los investigadores han desarrollado una inmensa labor sobre esta cuestión dificilísima[45]. En los momentos posteriores a la Reforma la interpretación dominante era que el judaísmo de la época de Pablo era legalista, e insistía en que el ser humano sólo quedaba justificado si ejecutaba las obras prescritas en la ley mosaica. Los protestantes utilizaron la condena de Pablo de tal judaísmo para refutar a un catolicismo legalista que mantenía que las gentes sólo podían salvarse por la realización de buenas obras, ya por ellos mismos o en su favor. Muy pronto protestaron los católicos afirmando que, aunque la función de las indulgencias podía haber sido distorsionada en la práctica popular y en la predicación del siglo XVI, para la teología católica cuidadosa la justificación era un don libre de Dios que no podía conseguirse por las obras buenas. Ambas partes, sin embargo, daban por supuesto que los judíos de la época de Pablo pensaban que la justificación podía merecerse por la comisión de obras buenas. Por ello, poner en tela de juicio tal imagen del judaísmo tuvo lugar más lentamente entre los cristianos. La sensibilidad moderna sobre este tema se desarrolló desde diversos ángulos: *a*) una consciencia creciente de que los temas de la Reforma habían sido retroproyectados a la interpretación de Pablo; *b*) un caer en la cuenta de que en muchas ocasiones Pablo no polemizaba contra el pensamiento judío, sino contra el ju-

45. Fitzmyer (*Romans*, 161-164) dedica a ello dos páginas de bibliografía; también F. Thielman, *Paul and the Law*, InterVarsity, Downers Grove, IL, 1994, y el importante artículo reseña de C. R. Roetzel, CRBS, 3 (1995), 249-275.

deocristiano, es decir, contra los que mantenían que los conversos del paganismo no podían ser justificados por Cristo a menos que aceptaran la circuncisión; *c*) una exigencia de precisión extrema sobre lo que Pablo había dicho en realidad sobre las obras y la Ley; *d*) una protesta por parte de investigadores judíos y cristianos expertos en judaísmo de que los judíos no tenían simplemente una teología de la salvación por el mérito de las buenas obras. Los dos últimos puntos requieren ulterior precisión.

Respecto a *c*) Rm ilustra la complejidad de la actitud paulina hacia la Ley. El Apóstol confirma la Ley (3,31), la considera santa (7,20) y cumplida (8,4), e insiste en los mandamientos (13,8-10; 1Co 7,19; también Ga 5,14). Sin embargo, ningún ser humano será justificado a los ojos de Dios por las obras de la Ley (Rm 3,20); la Ley trae la ira (4,15); acrecienta el pecado (5,20; Ga 3,19). Algunos eruditos distinguen entre dos interpretaciones diferentes de la Ley, o dos partes diferentes de ella: los mandamientos éticos (contra la idolatría y comportamiento sexual) son vinculantes para todos, incluidos los paganocristianos, pero no así las exigencias cultuales (circuncisión, fiestas). E. P. Sanders, en su libro de 1991, *Paul* (p. 91), es más flexible: Pablo rechazaba ciertos aspectos de la Ley que iban contra su propia misión, aquellos que separaban a los judíos de los gentiles en el pueblo de Dios llamado en Cristo. Esta apreciación reconoce que la reacción de Pablo ante la Ley procedía de su experiencia de la gracia de Dios en Cristo más que de una teorización sistemática.

Si pensamos en *d*), ¿en qué grado son relevantes las observaciones de Pablo respecto a lo que ya conocemos sobre la actitud judía hacia la justificación/justicia por las obras de la Ley? Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*) ha ofrecido una explicación benevolente de la actitud judía que merece atención. Dios ha escogido libremente a Israel, el cual concluyó una alianza para vivir como pueblo de Dios, pero esta gracia no puede ser conseguida por las propias fuerzas. Más bien, la observancia de la Ley proporcionó un medio dado por Dios para vivir dentro de esa alianza, de modo que propiamente no se debe hablar de justicia por las obras, sino de justicia que guarda la alianza (conocida también por la chocante designación de «nomismo aliancista»). Sanders defiende que tal posición puede justificarse con escritos judíos, si bien no era universal[46]. Otros objetan que si éste hubiera sido el punto

46. J. Neusner, en W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* II, Scholars, Chico, CA, 1980, 43-63, critica a Sanders por depender de material rabínico tardío no aplicable a la época de Pablo. Barrett, *Paul*, 77 ss., discute penetrantemente el análisis de Sanders; también C. L. Quarles, NTS, 42 (1996), 185-195. I. H. Marshall, NTS, 42

de vista que imperaba en el judaísmo, Pablo no habría percibido un agudo conflicto entre él y su propio concepto, a saber, que Dios había extendido graciosamente la justicia por la fe en Cristo. Además, en un pasaje como Flp 3,6-7 el Apóstol contrasta claramente su estado intachable según la justicia de la Ley y lo que había encontrado en Cristo. ¿Es suficiente mantener con Sanders que lo que Pablo encontraba mal en el judaísmo era que no fuera un cristianismo?

Si las objeciones de Pablo a la justicia de la Ley eran más substanciales, ¿pudo ser que él mismo la interpretara mal, o que en su nuevo entusiasmo por Cristo exagerara polémicamente el papel de las obras en su descripción del concepto judío de justicia? Raisanen (*Paul*), por ejemplo, llega a la conclusión de que los puntos de vista de Pablo son inconsistentes y afirma que distorsionó la imagen de los judíos. Sin embargo, ¿deben preferirse unas reconstrucciones del pensamiento judío del siglo I, hechas en el siglo XX y basadas en la lectura de documentos antiguos, al testimonio de un observador sensible como Pablo, que vivió como judío observante en ese siglo? Después de todo, al discutir sobre el siglo I y Pablo, es necesario preguntarse si las sutilezas de la relación entre la Ley y esa justicia fiel a la alianza fueron comprendidas a un nivel popular (del mismo modo que la sutil teología católica sobre las indulgencias no fue nunca comprendida a ese nivel). Existen afirmaciones del rabinismo temprano que identifican virtualmente alianza y Ley (o, más propiamente, Torá); pero rasgos tales como la circuncisión, las leyes dietéticas y la observancia del sábado se convirtieron en fronteras visibles de distinción entre judíos y paganos. Por ello la observancia de las obras de la Ley podía fácilmente haber sido objeto de orgullo y haber sido popularmente comprendida como lo que hacía a un judío ser «justo» ante Dios. (Cf. Dunn en TRD, 305-306.) Cuando Pablo escribía sobre el pensamiento de los judíos (como distinto del de sus adversarios judeocristianos), pudo haber estado protestando contra tal *interpretación* legalista de la alianza de Dios con Israel no porque él no la entendiera, sino porque la consideraba con razón el punto de vista mantenido por muchos judíos.

(1996), 339 358, señala que algunos puntos de la oposición paulina a las obras de la Ley pueden explicarse como derivados de su misión a los gentiles (es decir, la insistencia en esos símbolos del judaísmo habría hecho muy difícil convertir a los paganos), pero que hay una cuestión mas profunda el Apóstol se oponía a las obras si ello significaba que el ser humano puede depender de ellas para su salvación, y no de la pura gracia divina

VI. PECADO ORIGINAL Y RM 5,12-21

Pablo mantiene que el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado, la muerte, de modo que ésta se extendió a todos los seres humanos (5,12). El Apóstol nunca utiliza la expresión «pecado original», ni se refiere tampoco a una caída desde un estado de gracia previo. Fue en el siglo IV cuando Agustín, reflexionando sobre este versículo, desarrolló la teología del pecado original (*peccatum originale*), motivado parcialmente por su debate con Pelagio. Agustín sostuvo que por este pecado Adán cayó de su estado original sobrenatural, y que por medio de la generación humana, que implica concupiscencia, esa falta de gracia pasó a cada ser humano descendiente de Adán. Esta discusión pertenece al reino de la teología sistemática, pero algunas observaciones sobre el pensamiento de Pablo pueden servir de clarificación:

1) Para partes de la historia de Gn 2,4b-3,24 Adán no es un individuo, sino una figura que representa a la humanidad. Para Pablo, sin embargo, Adán es un personaje individual como Jesús; por ello el Apóstol compara al primer hombre[47] con el hombre del *éschaton* (final de los tiempos). 2) La interpretación paulina del Gn pudo haber sido conformada en parte por la exégesis de su tiempo[48], pero lo que domina su imagen de Adán es su teología de Jesús. En otras palabras, Pablo no leyó el Gn y luego entendió a Jesús, sino que primero comprendió a Jesús y leyó el Gn a esta luz. Esta aproximación retrospectiva significa que Pablo no tiene nada nuevo que enseñarnos realmente sobre los orígenes históricos de la raza humana. 3) El punto de vista paulino sobre la universalidad del pecado y de la muerte procede de su observación del mundo existente, y utiliza la historia del Gn para explicar esta situación. En realidad, el autor del Gn, incluso inspirándose en leyendas anteriores, escribió su historia de un modo semejante, mirando hacia atrás desde el mundo que conocía hasta la descripción de los orígenes. 4) Para algunos la idea de una pecabilidad humana que va más allá de las acciones personales es extraña. La experiencia humana

47. Puesto que Pablo está pensando hacia atrás desde Jesús, la traducción «hombre» es más apropiada que «ser humano».

48. Las fuentes judías conciben el pecado primordial de diversas maneras, por ejemplo el pecado de Adán (4Esd 3,21; 7,116-118; 2Bar 54, 15-16), o la desobediencia de Eva (Eclo 25,24 [23]), o la envidia del Diablo (Sb 2,24), o el pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (Gn 6,1-5), o incluso el orgullo del Príncipe de Tiro (Ez 28). Cf. F. R. Tenant, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin*, Schocken, New York, 1968 (orig. de 1903); J. J. Scullion *et al.*, *Original Sin*, Dove, Victoria (Australia), 1975.

total fuerza a muchos otros, sin embargo, a reconocer un misterio del mal que tiene unos marcados tonos colectivos. Pablo ha intentado dar voz a esta idea apelando a las imágenes de los orígenes del hombre. 5) El interés primario paulino no radica en el pecado de Adán, sino en la superabundante gracia de Cristo. El Apóstol sostiene que el acto de justicia de Cristo condujo a la justificación y a la vida de todos, algo mucho más difícil de observar que la situación de pecado universal. Ciertamente, ¡algunos aprovechan este pasaje para defender la salvación universal!

VII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Al dividir la sección doctrinal (1,16-11,36) de Rm en tres partes (1,16-4,25; 5,1-8,39; 9,1-11,36) he seguido un esquema de división, con variantes menores, sugerido por Achtemeier, Cranfield, Fitzmyer y otros. Puskas, *Letters,* 76-78, considera a Rm como retórica epidíctica (p. 545) y la divide en cuatro partes (1,16/18-3,20 [argumento negativo]; 3,21-5,21 [argumento positivo]; 6,1-8,39; 9,1-11,36). Becker, *Paul,* 355, sostiene que Rm 5 tiene la función de charnela, que cierra 1,18-5,21 y abre 6,1-8,39. Puesto que los investigadores están convencidos de que Rm fue cuidadosamente planeada, una diagnosis de su estructura equivale a veces a un juicio sobre su teología. Cf. TRD, 245-296.

2) Rm 9,5 une dos frases: «Del cual (Israel) son los patriarcas y de quienes según la carne procede Cristo, *que está por encima de todas las cosas Dios bendito por los siglos.* Amén». ¿A quién se refieren las palabras en cursiva? *a*) Puede considerarse que hay un período hasta «Cristo», de modo que las palabras siguientes son una frase separada que bendice a Dios. *b*) Se puede colocar una coma después de «Cristo» y pensar que el período concluye después de «siglos». Esta puntuación significaría que Pablo quiere decir que Cristo es «Dios bendito por siempre». La gramática favorece esta última posibilidad, incluso aunque este versículo sea el único ejemplo en las cartas genuinas de Pablo que llama Dios a Jesús, y el caso más temprano de este uso en el NT (cf. BINTC, 182-183).

3) He optado arriba por una interpretación plausible de los términos teológicos paulinos, pero algunos de ellos han sido objeto de un debate interminable. Por ejemplo, algunos dan por supuesto que «Ley» significa en Rm la ley mosaica con relativa consistencia. Sin embargo, para ciertos pasajes del cap. 7 ha habido otras sugerencias como la ley romana, la ley en general, todos los mandamientos de Dios, o la ley na-

tural (cf. Fitzmyer, *Romans*, 131-135). La primera persona del singular del cap. 7 es plausiblemente la humanidad no regenerada, considerada desde el punto de vista de un judío cristiano, pero otros han pensado que se refiere a Pablo en persona, o a un varón judío que habla psicológicamente, o a un cristiano en lucha después de haberse convertido, o incluso a Adán. Consúltense los comentarios para argumentos en pro y en contra de estas opiniones.

4) Hemos dedicado una sección al tema del pecado original en 5,12-21, pero ha habido debates sobre cómo debe entenderse a Pablo independientemente de esta cuestión. La mayoría interpreta que la muerte acaecida por el pecado es espiritual, no simplemente la muerte física (incluso si ésta va más allá de Adán). Hay una combinación de preposiciones en el griego de 5,12 que es particularmente difícil. «Así la muerte pasó a todos los hombres, *eph' ho* todos pecaron». ¿Hay aquí una referencia a Adán, «en el cual», o «a través del cual», o «a causa del cual» todos pecaron? O sin una relación directa con Adán, ¿quiere decir Pablo «de modo que todos pecaron», o «en cuanto todos pecaron», o «con el resultado de que todos pecaron»? Para una discusión detallada, cf. Fitzmyer, NTS, 39 (1993), 321-339.

5) En el AT el Espíritu es una manera de describir la actuación de Dios al crear (Gn 1,2; Sal 104,30), vivificar (Ez 37,5) o al constituir a seres humanos representantes del plan divino (Is 11,2; Jl 3,1 [2,28])..., y es un agente que procede de fuera pero que opera también dentro del hombre. En la concepción dualista de los manuscritos del Mar Muerto existe el Espíritu de la Verdad, una suerte de fuerza angélica que gobierna a los seres humanos desde arriba, pero que también inhabita en ellos y guía sus vidas. (Fitzmyer, *Romans*, 517, presenta ejemplos de la función otorgada al Espíritu en la vida de los que pertenecen al grupo que está tras esos manuscritos.) Algunas de esas mismas ideas aparecen en la imagen paulina del Espíritu, término empleado 19 veces en el cap. 8. Otros ejemplos de uso frecuente en otros pasajes paulinos son: 1Co 2.12.14; 2Co 3 y Ga 5. Es un ejercicio que merece la pena elaborar una imagen total del Espíritu en Pablo y compararla con otras concepciones del mismo Espíritu en el NT. Fee, *God's Presence*, es el tratamiento más completo de *todos* los textos paulinos sobre el Espíritu. Cf. pp. 472-634 para los que pertenecen a Rm.

6) En Rm 8,29-30 Pablo dice que aquellos a los que Dios conoció antes, los «predestinó» (del verbo *proorízein*, «decidir con anterioridad»), y a los que predestinó, los llamó[49]. A lo largo de la historia de la

49 También 9,18 «Dios tiene misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere»

teología este pasaje ha alimentado importantes debates sobre la predestinación divina de los que han de ser salvos. Sin entrar en esas discusiones, debemos ser conscientes de que, a pesar del tenor literal, este texto no se refiere necesariamente al trato de Dios con todos los seres humanos de todos los tiempos. En primer lugar, el pasaje está originado por un problema concreto, a saber, que la mayoría de los judíos confrontada con la revelación en Cristo la ha rechazado. Segundo: la finalidad de la predestinación es salvífica. Pablo piensa que la intención final del endurecimiento de Israel es que la «plenitud de los paganos pudiera entrar y así pueda salvarse todo Israel» (11,25-26). También, «Dios nos entregó a todos a la desobediencia para poder ejercer su misericordia sobre todos» (11,32). Estas frases están muy lejos de suponer una predestinación de algunos para la condenación. Tercero: es importante caer en la cuenta de lo que pensaban los judíos sobre la causalidad divina. En los rollos del Mar Muerto se lee que Dios ha establecido todo su plan antes de que existieran las cosas; ahora bien, otros textos dejan perfectamente en claro que el ser humano actúa libremente. Por ello no es fácil imponer en Pablo una lógica occidental: si Dios ha decidido de antemano, significa que todos los hombres están pre-determinados.

7) En 11, 25-26 Pablo habla del destino de Israel como de un misterio: un endurecimiento hasta que entre la plenitud de los paganos y así se salve todo Israel. ¿Quiere decir Pablo con esto que ha tenido una revelación del destino futuro de Israel, o está expresando su esperanza personal? Es más probable que piense en una revelación, puesto que habla de un misterio en la mente de Dios. Pero en este caso se puede debatir si Dios ha dado también a Pablo la interpretación de esa revelación. La queja de Jeremías, en 17,15; 20,7-18, implica que Dios no aprueba la interpretación del profeta de la palabra divina que ha recibido verdaderamente. Además, Pablo se expresa en el lenguaje de una secuencia apocalíptica, siempre con un elemento figurativo que no ha de confundirse con la historia lineal.

8) Es notable que Rm, que habla tan elocuentemente del pecado y de la justificación, mantenga un silencio relativo sobre el arrepentimiento. En Lc 24,27 se dice que habrá una proclamación para que las gentes *se arrepientan* y sean perdonadas en el nombre de Jesús. Muchos intérpretes explican que para Pablo el perdón divino no es una respuesta al arrepentimiento humano, sino pura gracia, pues Dios actúa sin iniciativa humana previa. ¿Es tan agudo el contraste entre Lucas y Pablo? Los autores del NT que insisten en el arrepentimiento, ¿están proponiendo una iniciativa puramente humana o es la penitencia una gracia que procede de Dios? La proclamación lucana puede

implicar una doble gracia: estar abierto al impulso divino hacia el arrepentimiento y recibir el perdón otorgado por Dios. ¿Estaría Pablo en desacuerdo con esta perspectiva?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ROMANOS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Achtemeier, P. J., JBC, 1985; Barrett, C. K., BNTC, [2]1991; Bartlett, D. L., WBComp, 1995; Best, E., CCNEB, 1967; Black, M., NCBC, [2]1989; Byrne, B., SP, 1996; **Cranfield, C. E. B.**, nuevo ICC (2 vols.), 1975, 1979; **Dunn, J. D. G.**, WBC (2 vols.), 1988; Edwards, J. R., NIBC, 1992; **Fitzmyer, J. A.**, AB, 1993; Harrisville, R. A., AugC, 1980; Kertelge, K., NTSR, 1972; Moo, D. J., NICNT, 1996; Morgan, R., NTG, 1995; Sanday, W.-A. C. Headlam, ICC (5ª ed.), 1902.

BIBLIOGRAFÍAS: Sweet, J. P. M., *Theology* 67 (1964) 382-387; Mills, W. E., BBR, 1996; Wagner, C., EBNT, 1996.

Ahern, B. M., *Epístolas a los Gálatas y Romanos,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Barth, K., *The Epistle to the Romans,* Oxford University Press, 1933. De la 6.ª ed. alemana.
Barth, K., *A Shorter Commentary on Romans,* Knox, Richmond, 1959.
Barth, K., *Christ and Adam,* Collier, New York, 1962.
BMAR 92-127.
Brown, R. B., «Further Reflections on the Origins of the Church of Rome,» en R. T. Fortna-B. R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues* (Hom. a J. L. Martyn), Abingdon, Nashville, 1990, 98-115.
Byrne, B., *Reckoning with Romans,* Glazier, Wilmington, 1986.
Cranfield, C. E. B., *Romans, A Shorter Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids, 1985.
Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans,* Harper & Row, New York, 1932.
Donfried, K. P. (ed.), TRD (colección de artículos importantes).
Elliott, N., *The Rhetoric of Romans* (JSNTSup 45), JSOT, Sheffield, 1990.
Fitzmyer, J. A., *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans,* Paulist, New York, 1995.
Gamble, H. Y., *The Textual History of the Letter to the Romans,* Eerdmans, Grand Rapids, 1977.
Guerra, A. J., *Romans and the Apologetic Tradition* (SNTSMS 81), Cambridge University Press, 1995.
Heil, J. P., *Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary,* Paulist, New York, 1987.
Hendriksen, W., *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, Baker, Grand Rapids, 2 vols., 1980-1981.
Hultgren, A. J., *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans,* Fortress, Philadelphia, 1985.

Jervis, L. A., *The Purpose of Romans, A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSup 55), Academic, Sheffield, 1991.
Käsemann, E., *Commentary on Romans,* Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
Kaylor, R. D., *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans,* Knox, Atlanta, 1988.
Kertelge, K., *Carta a los Romanos,* Herder, Barcelona, 1973.
Kuss, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona, 1976.
Leenhardt, E. J., *The Epistle to the Romans,* Lutterworth, London, 1961.
Lyonnet, S. *Historia de la salvación en la carta a los Romanos,* Sígueme, Salamanca, 1967.
Minear, P. S., *The Obedience of Faith* (SBT NS 19), SCM, London, 1971.
Moxnes, H., *Theology in Conflict, Studies of Paul's Understanding of God in Romans* (NovTSup 53), Brill, Leiden, 1980.
Nygren, A., *Commentary on Romans,* Muhlenberg, Philadelphia, 1949.
Perrot, C., *La carta a los Romanos,* CB 65, Verbo Divino, Estella, 1989.
Robinson, J. A. T., *Wrestling with Romans,* Westminster, Philadelphia, 1979.
Sánchez Bosch, J., *Libertad y gracia en la carta a los Romanos,* Facultad de Teología, Barcelona, 1973.
Schelkle, K., *Anunciar el evangelio de Dios. Comentario a la carta a los Romanos,* Sígueme, Salamanca, 1966.
Schlatter, A., *Romans: The Righteousness of God,* Hendrickson, Peabody, MA, 1995. Orig. alemán de 1935.
Stanley, C., *Vida a través de la muerte. Un estudio sobre la carta a los Romanos,* Alturas, Barcelona, 1974.
Stendahl, K., *Final Account: Paul's Letter to the Romans,* A/F, Minneapolis, 1995..
Stott, J. R. W., *Romans. God's Good News for the World,* InterVarsity, Downers Grove, IL, 1994.
Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans,* Scholars, Chico, CA, 1981.
Stowers, S. K., *A Rereading of Romans,* Yale University Press, New Haven, 1994. Lectura a la luz del trasfondo de la cultura pagana.
Stuhlmacher, P., *Paul's Letter to the Romans,* W/K, Louisville, 1994. Orig. alemán de 1989.
Trenchard Barrat, E., *Exposición a la epístola a los Romanos,* Literatura Bíblica, Madrid, 1969.
Vorster, J. N., «The Context of the Letter to the Romans, a Critique on the Present State of Research», en *Neotestamentica,* 28 (1994), 127-145.
Wedderburn, A. J. M., *The Reasons for Romans,* Clark, Edinburgh, 1991.
Wedderburn, A. J. M., «"Like an Ever-rolling Stream": Some Recent Commentaries on Romans», en SJT, 44 (1991), 367-380.
Wilckens, U., *La carta a los Romanos,* 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1989-1992.
Ziesler, J. A., *Paul's Letter to the Romans,* Trinity, Philadelphia, 1989.

Capítulo 25

PSEUDONIMIA Y ESCRITOS DEUTEROPAULINOS

Antes de entrar en el problemático terreno de las cartas deuteropaulinas, es decir, las que llevan el nombre de Pablo pero posiblemente no fueron escritas por él, debemos tratar del difícil concepto de la pseudoepigrafía (lit., «escritura falsa», noción mal entendida a menudo) o pseudonimia («nombre falso»)[1], terminología empleada en las discusiones bíblicas con un matiz especial.

I COMPOSICIÓN PSEUDÓNIMA EN GENERAL

Puede ser más claro hablar en estos temas de «escritor» que de «autor». Para nosotros, normalmente, autor significa no simplemente el responsable de las ideas contenidas en una obra, sino aquel que de hecho pasó esas ideas a palabras. Los antiguos no eran a menudo tan precisos, y

1 Desafortunadamente hay quien confunde las composiciones pseudónimas (obras que afirman haber sido compuestas por alguien que en realidad no las escribió) con las anónimas (obras no identificadas por el nombre de su autor), especialmente en el caso en el que el autor puede ser identificado externamente Los evangelios, por ejemplo, son anónimos, pues no identifican a sus autores (cf , sin embargo, Jn 21,24), las atribuciones a Mateo, Marcos, Lucas y Juan que aparecen en los títulos proceden de finales (?) del siglo II y no formaban parte de las obras originales También son anónimos Hch, Hb y 1Jn (2 y 3Jn afirman haber sido escritas por «el presbítero») Las obras pseudónimas del NT, es decir, aquellas cuyo tenor identifican a un autor, pero que *pudieron* no haber sido compuestas por éste, son 2Ts, Col, Ef, 1 y 2Tm, Tt, St, 1 y 2P y Jds (No se discute razonablemente la autoidentificación del autor en las siete cartas paulinas de las que ya hemos tratado y en el Ap [el profeta Juan] En este capítulo no voy a tratar de los libros no aceptados en el canon bíblico (Apéndice II)

por autor podían entender sin más la autoridad que estaba detrás de una obra Tal distinción no nos es totalmente extraña, pues conocemos el fenómeno de los redactores o autores en la sombra, particularmente en el caso de gentes del espectáculo que desean escribir su autobiografía pero necesitan la ayuda de un escritor experimentado para que conforme su historia de un modo correcto o atractivo. Hoy día, con mayor frecuencia, se reconoce también la mano de ese redactor oculto en la forma de «La autobiografía de Fulano, con la cooperación o asistencia de Zutano». Este fenómeno se acerca a la utilización antigua de los escribas (pp 543-544), y puede verse en alguna carta genuina de Pablo, cuando éste dictaba sus ideas y alguien, como Silvano, les daba forma por escrito. Pero esto *no es* lo que los investigadores entienden por pseudonimia en las obras del NT.

Los modernos lectores están acostumbrados también a la autoría que se escuda en un «alias», pseudónimo o nombre artístico, sistema escogido por variadas razones. En el siglo XIX Mary Anne Evans firmó sus obras con el nombre masculino de George Eliot, porque era difícil para las mujeres que se aceptara un escrito serio que procediera de ellas*. En el siglo XX más de un autor de obras de misterio ha escrito utilizando varios nombres, a veces uno diferente por cada obra dedicada a un determinado detective ficticio, por ejemplo John Dickson Carr y Carter Dickson son nombres de un mismo autor, o Ruth Rendell y Barbara Vine son designaciones de una misma autora Escribir encubriéndose en un pseudónimo es cuestionable si se pretende el engaño (p. ej. componer una nueva historia de Sherlock Holmes y venderla como un escrito inédito recientemente descubierto de Arthur Conan Doyle), pero no cuando se continúa escribiendo pública y claramente en el estilo de un autor ya difunto (p. ej. guiones de Sherlock Holmes utilizados para películas que lo presentan investigando durante la Segunda Guerra Mundial).

En la investigación neotestamentaria algunos de los que propusieron que ciertas cartas atribuidas a Pablo eran en realidad pseudónimas indicaron que la intención de tal acto podía ser fraudulenta, pero esa connotación ha desaparecido generalmente hoy día de la discusión[2]. Muy a menudo lo que se sugiere es que uno de los discípulos de la «escuela» paulina decidió escribir una carta con el nombre de Pablo,

* Otros casos mas conocidos por el publico hispano son Fernan Caballero o George Sand [*N del T*]

2 Guthrie, «Development», ofrece una historia del desarrollo de la tesis de que las obras del NT pueden ser pseudonimas Esta tesis fue formulada a finales del siglo XVIII, pero fue F C Baur quien por primera vez la utilizo en gran escala

pues deseaba que su obra fuera recibida con autoridad, como si el Apóstol se hubiera expresado en la nueva situación. Pero tal situación tiene sentido si alguien supone que Pablo estaba muerto y que el discípulo se consideraba a sí mismo un intérprete autorizado del apóstol cuyo pensamiento endosaba. En estas circunstancias atribuir una carta a Pablo no significaría estar usando un nombre falso, o formulando la falsa afirmación de que Pablo escribió esa carta en cuestión. Sería tratar a Pablo como autor en el sentido de la autoridad que está detrás de esa carta que pretende ser una extensión de su pensamiento, es decir, tomar el manto del Apóstol para continuar su labor. Ciertamente, tal atribución podría servir para mantener la presencia de Pablo, puesto que las cartas eran consideradas un sustituto de la conversación personal cara a cara (J. D. Quinn, ABD 6, 564). *Mutatis mutandis,* puede decirse lo mismo de otros casos propuestos de pseudonimia en el NT. Los que se consideraban a sí mismos de la escuela de Santiago (de Jerusalén), o de Pedro, pudieron haber escrito cartas amparándose en su autoridad[3].

La justificación para postular tal tipo de pseudoepigrafía se halla en el AT[4]. Los libros de la Ley compuestos unos 700 u 800 años después de la época de Moisés fueron escritos en su nombre, puesto que él fue el gran legislador. Los salmos (incluso aquellos que llevan títulos que los atribuyen a otros) fueron reunidos en el salterio davídico porque David era famoso como compositor de salmos o himnos. Un libro como el de la *Sabiduría,* escrito en griego hacia el 100 a.C., fue atribuido a Salomón, que había vivido 800 años antes, puesto que este rey era el sabio por excelencia. Los profetas de la escuela de Isaías continuaron escribiendo 200 años después de la muerte del profeta y lograron que sus composiciones se incluyeran en el Libro de Isaías. Los apocalipsis, tanto canónicos como apócrifos, tendían a invocar el nombre de famosas figuras del pasado (Daniel, Baruc, Henoc, Esdras) como los receptores de visiones que se ponían por escrito mucho tiempo después de su época[5]. En los siglos justo antes y después de la época de

3. La Carta/Epístola de Judas pudo haber sido escrita por un discípulo de Santiago, puesto que el autor putativo queda identificado como «hermano de Santiago».

4. Algunos aducen el ejemplo de los historiadores grecorromanos que atribuyen discursos a personajes famosos; cf. Cap. 10, n. 94. Aunque citadas ocasionalmente, las palabras de Tertuliano «Es permisible que obras publicadas por discípulos sean consideradas como de sus maestros» se refieren a la obra lucana como a un evangelio inspirado por Pablo y, por tanto, no a un escrito pseudónimo. (D. Guthrie, ExpTim, 67 [1955-1956], 341-342.)

5. Puesto que Jesús y los primitivos cristianos compartían una perspectiva apocalíptica, ¿se puede invocar este hecho para explicar la frecuencia de la pseudonimia en el

Jesús parece haber sido especialmente frecuente la pseudoepigrafía incluso en obras judías de carácter no apocalíptico: *La oración de Nabónido, Odas de Salomón, Salmos de Salomón.*

II. PROBLEMAS EN TORNO A LA PSEUDONIMIA

Aunque lo dicho pueda ser verdadero, cuando afirmamos el carácter pseudónimo de algunas obras del NT (como hago yo), hay algunas dificultades que no deben pasarse por alto. Ruego a los lectores que las tengan presentes en los próximos capítulos. He citado ejemplos de pseudonimia del AT en los que hay siglos de separación entre los «autores» y sus obras; consecuentemente no son un caso paralelo a escritos compuestos pocos años después de la vida de Pablo. Hablamos de discípulos del Apóstol o de miembros de la escuela paulina como de escritores pseudónimos, pero no conocemos su identidad precisa. (Se han sugerido los nombres de Silvano, Timoteo, Tito e incluso Lucas para las diversas obras.) ¿Qué grado de cercanía al Pablo histórico había que tener para escribir en su nombre? ¿Se trataba a veces simplemente de conocer los escritos de Pablo y de usar una carta anterior como base de la composición siguiente? (Se ha sugerido esta solución para explicar 2Ts como dependiente de 1Ts, y Ef de Col.) Algunos investigadores fechan las Pastorales hacia el 125 o más tarde, cuando Pablo había muerto hacía ya 50 o 75 años. ¿Cuánto tiempo después de la muerte del maestro se podía invocar aún su autoridad para escribir en su nombre, especialmente cuando otros autores cristianos de la generación postapostólica estaban ya escribiendo en su propio nombre? ¿Por qué son diferentes las obras pseudónimas de los apócrifos escritos en nombre de figuras del NT, pero rechazados por la Iglesia como no canónicos?[6].

NT? Sin embargo, en el apocalipsis neotestamentario por excelencia, el de Juan, hay pocas razones para dudar de la autodesignación del autor como el presbítero Juan (1,1.4.9; 22,8).

6. El artículo de K. Aland «Problem» suscita esta cuestión. Entre los dos tipos están las obras de época subapostólica (ni canónicas, ni apócrifas) que son pseudónimas (la *Didaché* se describe a sí misma como «Doctrina del Señor para los paganos por medio de los doce Apóstoles») o anónimas (1 y 2Clem; Bern), cuya denominación no procede de las obras mismas, sino de una atribución externa. Altamente especulativa es la tesis particular de Aland, a saber, que las obras pseudónimas atribuidas a los apóstoles eran la conclusión lógica del presupuesto de que el Espíritu era el verdadero autor y de que cuando el movimiento del Espíritu perdió su ímpetu, cesó tal atribución. Hay que suponer una explicación más cercana a cada obra en concreto.

¿Hay que considerar que los destinatarios (la iglesia a la que va dirigida la obra) son auténticos? Por ejemplo, si 2Ts es un escrito pseudónimo, ¿fue compuesta para la iglesia de Tesalónica como la primera carta, o copió el escritor simplemente las señas, ya que estaba usando 1Ts como guía para su intención? ¿Cómo habría de recibir una carta orientada al parecer a los problemas de la iglesia de Tesalónica un público más amplio en el siglo I? Los lectores que recibían por vez primera una carta pseudónima ¿sabían que en realidad había sido escrita por otro en nombre de Pablo? ¿Quedaba disminuida la autoridad de la carta en cuestión si llegaba a saberse este hecho? ¿Pensaba el escritor que tal conocimiento suponía una diferencia? (2P hace de la identidad apostólica de su autor una cuestión clave, p. ej., en 1,16.) ¿Habría aceptado la iglesia posterior estas obras en el canon si hubiera sabido que eran pseudónimas?[7]. El porcentaje de opinión entre los investigadores respecto al grado en el que el escritor reclamaba la obra como suya varía en cada escrito. Por ello tenemos la obligación de preguntarnos y responder a lo siguiente: ¿qué diferencia supone tomar una decisión respecto a la cuestión de la pseudoepigrafía para la comprensión de cada carta o epístola?

¿Cuáles son los criterios para determinar la autenticidad o la pseudonimia? Éstos pueden ser los datos internos, el formato, el estilo, el vocabulario y el pensamiento o la teología[8]. Hemos visto ya en las pp. 543, 651 y 717-718 algunos problemas respecto a estos criterios, pero, puesto que los investigadores están divididos aproximadamente al 50% sobre la autoría paulina de 2Ts, podemos comprobar sus argumentos más prácticamente en el capítulo siguiente.

7 Guthrie, «Development», y Ellis, «Pseudonymity», representan una posición más bien inclinada a caracterizar las obras pseudónimas como falsificaciones, designación pensada como irreconciliable con su naturaleza de obras canónicas. Meade, *Pseudonymity*, defiende que el origen pseudónimo o la redacción anónima no supone ningún juicio previo sobre la inspiración o canonicidad de la obra en cuestión

8. Los estudiosos han aportado a la discusión las estadísticas y la efectividad de los ordenadores al contar palabras, etc A. Q Morton y J McLeman, *Paul, the Man and the Myth*, Harper & Row, New York, 1966, estiman que los análisis literarios y teológicos son insuficientes, y determinan por medio de estadísticas que sólo hay cinco cartas auténticas de Pablo Rm, 1 y 2Co, Ga y Flm. Por el contrario, A. Kenny, *A Stylometric Study of the New Testament*, Clarendon, Oxford, 1986, emplea una teoría estadística altamente desarrollada para sostener que son doce las cartas genuinas de Pablo (posible excepción, Tito). K. J. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis* (SBLDS 120), Scholars, Atlanta, 1990, presenta como resultado que el mejor conjunto de variables señala como escritas por Pablo 2Ts, Col y Ef, pero no las Pastorales Utilizando métodos estadísticos muy variados, D. L. Mealand, JSNT, 59 (1995), 61-62, observa que Col-Ef y las Pastorales se separan en direcciones diferentes de las otras cartas paulinas.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE PSEUDONIMIA EN EL NT

Aland, K., «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries», en JTS, NS 12 (1961), 39-49.
Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo,* Anthropos, Barcelona, 1999.
Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1989.
Beker, J. C., *Heirs of Paul,* A/F, Minneapolis, 1991.
Brunot, A., *El genio literario de san Pablo,* Taurus, Madrid, 1959.
Collins, R. F., *Letters That Paul Did Not Write* (GNS 28), Glazier, Wilmington, 1988 (abreviado: CLPDNW).
Eichholz, G., *El evangelio de Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1977.
Ellis, E. E., «Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents», en M. J. Wilkins-T. Paige (eds.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church* (Hom. a R. P. Martin), (JSNTSup 87), Academic, Sheffield, 1992, 212-224.
Fernández Ramos, F. (dir.), *Diccionario de san Pablo,* Monte Carmelo, Burgos, 1999.
Goodspeed, E. J., «Pseudonymity and Pseudepigraphy in Early Christian Literature», en *New Chapters in New Testament Study,* Macmillan, New York, 1937, 169-188.
González Ruiz, J. Mª., *El evangelio de Pablo,* Sal Terrae, Santander, 1988.
Guthrie, D., «The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism», en *Vox Evangelica,* 1 (1962), 43-59.
Kuss, O., *San Pablo,* Herder, Barcelona, 1975.
Lea, T. D., «The Early Christian View of Pseudepigraphic Writings», en JETS, 27 (1984), 65-75.
Macdonald, M. Y., *Las comunidades paulinas,* Sígueme, Salamanca, 1994.
Meade, D. O., *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1986.
Metzger, B. M., «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», en JBL, 91 (1972), 3-24.
Patzia, A. G., «The Deutero-Pauline Hypothesis: An Attempt at Clarification, en EQ, 52 (1980), 27-42.
Pastor Ramos, F., *Los escritos paulinos,* Fundación Santa María, Madrid, 1988.
Rubinos, A., *Selecciones paulinas,* Sal Terrae, Santander, 1963.
Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.
Zedda, S., *Para leer a san Pablo,* Sígueme, Salamanca, 1965.

Capítulo 26

SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

Hay una considerable discusión sobre si 2Ts fue escrita por Pablo o por un discípulo suyo. Después del *Análisis general* dedicaremos otras secciones a *¿Escribió Pablo 2Ts?, Propósito, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Al igual que en 1Ts, la FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-2) menciona a «Pablo, Silvano y Timoteo», aunque el remitente sea Pablo. La única referencia posible a la carta anterior está en 2,15, donde se dice a los tesalonicenses: «Guardad las tradiciones que recibisteis, ya de palabra, ya *por nuestra carta*». La ACCIÓN DE GRACIAS (1,3-10) alaba la fe y el amor de los tesalonicenses, al igual que su firmeza en los sufrimientos que les acaecen. Cuando Jesús aparezca bajando del cielo, tomará venganza y castigará eternamente a sus perseguidores, mientras que a ellos les dará el descanso de la aflicción y la gloria. Una *plegaria (1,11-12)* actúa a modo de transición y ruega para que Dios los haga dignos de su vocación.

Al comienzo del «INDICATIVO» DEL CUERPO DE LA CARTA (2,1-17), Pablo expresa su deseo de que los tesalonicenses no se vean excitados «ni por espíritu ni por discurso»[1], ni por carta alguna que pretenda ha-

1. ¿Se refiere esta expresión a profetas extáticos surgidos entre los cristianos de Tesalónica, o a otros que venían de fuera? Esta pregunta refleja la cuestión de si había o no en la escena tesalonicense adversarios de Pablo.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si fue escrita por Pablo, probablemente hacia el 51-52, poco después de 1Ts Si es pseudónima, probablemente a finales del siglo I, cuando se hacía manifiesto un aumento del fervor apocalíptico.

PROCEDENCIA Si fue escrita por Pablo, probablemente en Corinto, como 1Ts, si es pseudónima, no hay manera de averiguarla

DESTINATARIOS Si fue escrita por Pablo, los tesalonicenses, si es pseudónima, quizás los mismos; ahora bien, los destinatarios pueden haber sido tomados de 1Ts.

AUTENTICIDAD Los estudiosos están divididos más o menos al 50% sobre si Pablo fue su autor o no, aunque la opinión negativa va ganando terreno incluso entre los moderados

UNIDAD Disputada por unos pocos (cf. Best, *Commentary* 17-19, 30-35).

INTEGRIDAD No hay defensores de la existencia de interpolaciones

DIVISIÓN FORMAL

A. Fórmula introductoria 1,1-2
B. Acción de gracias 1,3-10, más oración (1,11-12)
C Cuerpo de la carta 2,1-17 el «indicativo» paulino (instrucciones)
3,1-16 el «imperativo» paulino (parenesis y exhortaciones)
D. Fórmula conclusiva 3,17-18

DIVISIÓN DE ACUERDO CON EL CONTENIDO

1,1-2	Saludos
1,3-12	Acción de gracias por la fe y el amor de los tesalonicenses, que los salvarán en la parusía cuando sus perseguidores sean castigados, oraciones continuas por ellos
2,1-12	Aclaraciones sobre los signos que precederán a la parusía
2,13-17	Acción de gracias e instrucciones sobre la elección divina para la salvación
3,1 5	Pablo pide oraciones y ruega por los destinatarios
3,6-15	Advertencias y exhortaciones éticas (contra la pereza y la desobediencia)
3,16-18	Bendición final, saludos

ber sido compuesta por él sobre la inmediatez del «día del Señor» (2,1-2). Más bien han de estar tranquilos, pues los signos apocalípticos que han de preceder a la venida de ese día no han tenido aún lugar, a saber, la apostasía, la aparición del hombre de la iniquidad o el hijo de la perdición, un antidiós, más la actividad de Satanás con sus pretendidos

signos y prodigios (2,3-12)[2]. Sin embargo, el misterio de la impiedad está ya en acción, y algo o alguien está reteniendo al Inicuo hasta que llegue el momento oportuno de su revelación (2,6-7).

Pablo, pues, da gracias a Dios que escogió a los creyentes de Tesalónica desde el principio. Éstos deben guardar con firmeza las tradiciones recibidas de «nosotros»; el Apóstol ruega para que reciban consuelo (2,13-17).

En una transición (3,1-2) a la SECCIÓN EN «IMPERATIVO» DEL CUERPO DE LA CARTA (3,1-16) Pablo pide que se le corresponda con oraciones para «verse libre» de los malvados[3]. El Señor dará fuerzas a los tesalonicenses y los protegerá del Malvado, y Pablo expresa su confianza de que harán lo que «les mandamos» (3,3-5). Luego formula el Apóstol una orden concreta (3,6-13) a causa de las expectativas desaforadas sobre el día del Señor. Muchos han dejado de trabajar (probablemente porque pensaban que quedaba muy poco tiempo y el trabajo parecía inútil). Pero esto no es imitar a Pablo, quien durante su estancia con ellos y precisamente para dar ejemplo, trabajaba día y noche. Consecuentemente, «si uno no quiere trabajar, que no coma» (3,10)[4]. Para imprimir seriedad a este precepto, Pablo da otra norma: «Si alguno no obedece este mandato nuestro por esta carta, señaladlo, y no os juntéis con él» (3,14). Sin embargo, y aquí vemos un toque de dulzura, «no consideréis a esa persona como un enemigo, sino amonestadle como a un hermano» (3,15). Como la primera parte del cuerpo de la carta se cerraba con una plegaria llena de buenos deseos para los tesalonicenses (2,16-17), del mismo modo ocurre en la segunda (3,16), esta vez con una oración por la paz.

En la FÓRMULA CONCLUSIVA (3,17-18) Pablo cambia del «nosotros» al «yo» al enviar un saludo de su propia mano.

2. Esta lista no representa una indicación cronológica, aunque muchos intérpretes la consideran así. Que el autor da por descontada la existencia de expectativas tradicionales puede verse por el «apocalipsis» marcano. Éste habla de un sacrilegio abominable, de falsos cristos y de profetas que extraviarán a las gentes con signos y prodigios (Lc 13,14-22). Sin embargo, sólo el Padre en los cielos conoce el día o la hora en los que el cielo y la tierra pasarán (13,32).

3. ¿Están ya en escena esos malvados, o se espera que aparezcan en los últimos tiempos?

4. Es digno de notarse que estas potentes palabras iencontraron un hueco en la Constitución de la URSS! (Soards, *Apostle*, 131). Se ha afirmado que esa solución práctica, imitar el trabajo de Pablo (movido por motivos éticos) ya que el final aún no está cercano, hace virtualmente irrelevante una perspectiva escatológica. Sin embargo, esta postura mantiene la necesaria tensión cristiana entre el «ahora» y el «aún no».

¿ESCRIBIÓ PABLO LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES?

Ya a finales del siglo XVIII los investigadores pusieron en duda el punto de vista tradicional de que Pablo había escrito esta carta. En la erudición germana del siglo XX, desde W. Wrede en 1904 hasta W. Trilling en 1972, los argumentos en contra de la autoría paulina hicieron que este punto de vista antes minoritario fuera aceptado cada vez más. Los investigadores de lengua inglesa (p. ej. Aus, Best, Bruce, Jewet, L. T. Johnson, Marshall y Morris) han tendido a defender la autoría paulina, pero más recientemente Bailey, Collins, Giblind, Holland y Hughes se encuentran entre el creciente número de los que optan por la pseudonimia.

Ponderar los argumentos no es fácil. 2Ts es un poco más extensa que la mitad de 1Ts, y las similitudes entre ambas se estiman que afectan a un tercio de 2Ts. La *semejanza en el formato* entre ambas cartas es sorprendente, en verdad mayor que entre cualquier otra carta auténtica de Pablo: las mismas fórmulas introductorias[5]; la doble acción de gracias (lo que en una carta paulina es algo peculiar), en 1Ts 1,2;2,13 y en 2Ts 1,3;2,13[6]; una bendición en 1Ts 3,11-13 y 2Ts 2,16-17 que pide a Dios Padre y al Señor Jesucristo que fortalezca los corazones de los tesalonicenses; también el último versículo final. (Incluso más allá del mero formato, 2Ts 3,8 repite casi al pie de la letra 1Ts 2,9 sobre el trabajo de Pablo noche y día.) ¿Por qué iba Pablo a copiarse a sí mismo de este modo casi mecánico? ¿No es más verosímil que sea esto la señal de otro autor, quien en 2Ts se adorna con las vestiduras de Pablo y escribió 2Ts?

Los estudiosos aducen también *argumentos de estilo y vocabulario*[7]. Existen entre las dos cartas notables semejanzas de vocabulario, al igual que notables peculiaridades en 2Ts. En 2Ts 1,3-12 las frases son

5. La sugerencia del Cap. 23, n. 20 sobre la correspondencia con los corintios y sus fórmulas introductorias podría también aplicarse a las cartas a los tesalonicenses para explicar esta semejanza.

6. Hay una tercera referencia a una acción de gracias en 1Ts 3,9 sin paralelo en 2Ts. Algunos utilizan esta imperfección en el paralelismo como prueba de la autenticidad de 2Ts.

7. Tanto Krentz como Schmidt están de acuerdo en que 2Ts es pseudónima, pero el primero es más escéptico acerca del valor probatorio de este tipo de argumentos. (Schmidt emplea un análisis computacional muy desarrollado de las concordancias gramaticales.) Best (*Thessalonians*, 52-53) piensa que las semejanzas lingüísticas y estilísticas entre 1 y 2Ts son un serio desafío para la tesis de la pseudonimia. La simple lista de expresiones de 2Ts que no aparecen en otros lugares en Pablo no es un argumento impresionante; los autores de más de una obra usan a menudo unas cuantas expresiones diferentes en cada una de ellas.

más largas y complejas que en 1Ts, de modo que en este rasgo 2Ts está más cercana a las estadísticas de Ef y Col, mientras que 1Ts se halla más próxima a las cartas genuinas del Apóstol. 2Ts es más formal en el tono que 1Ts. Las referencias a la vida de Pablo son menos personales; ahora bien, este hecho puede explicarse si 2Ts se escribió muy pronto después de 1Ts, por lo cual el Apóstol no tenía necesidad de reiterar lo que había hecho cuando llegó por vez primera a Tesalónica. Además, la frase «Este saludo es de mi propia mano, *Pablo*; ésta es mi señal en cada carta» (2Ts 3,17) es muy personal. Ciertamente la primera parte de esta frase favorece la autenticidad. (Si 2Ts es pseudónima, y si debemos evitar hablar de falsificación, el escritor está insistiendo en la autenticidad del mensaje, no en la escritura física.) Por otro lado, la segunda parte de la frase puede favorecer la pseudonimia, ya que la expresión «cada carta» sería más inteligible si es que había ya una tradición de que Pablo había escrito muchas cartas y no sólo 1Ts (la cual es, en cuanto sabemos, la única misiva anterior a 2Ts si Pablo compuso esta última).

Las indicaciones internas sobre el momento de la composición entran en el debate, puesto que Pablo murió a mediados de los 60. Se ha argumentado que la referencia al templo de Dios en 2Ts 2,4 muestra que el santuario de Jerusalén estaba aún en pie, por lo que esta obra se escribió antes del 70 y cerca del momento de composición de 1Ts. Por otro lado, la mención al templo divino puede interpretarse simbólicamente (cf. Ap 21,22). La alusión indirecta a cartas falsificadas de Pablo (2Ts 2,2; 3,17) favorece un período tardío más que otro temprano, no sólo porque es inverosímil que Pablo hubiera sido una autoridad a imitar al comienzo mismo de su trayectoria misionera[8], sino también porque no tenemos otros casos de atribución de una obra pseudónima judía a un personaje aún vivo. Si el «hombre de la iniquidad» en 2Ts 2,3 simboliza a *Nerón redivivo* (que personifica la creencia de que este emperador habría de retornar del reino de los muertos), y teniendo en cuenta que este emperador se suicidó en el 68, 2Ts debió de haberse compuesto después de esta fecha y, por tanto, después de la vida de Pablo.

8 En los años 50 los adversarios de Pablo negaron su autoridad apostólica, la falsificación, por el contrario, supone una aceptación de esa autoridad Sin embargo, Barclay, «Conflict», 525-530 —quien acepta que Pablo escribió 2Ts quizás unas pocas semanas después de 1Ts—, sospecha que la primera carta suscitó un incremento de las expectativas apocalípticas entre los tesalonicenses Pablo quedó sorprendido por ello y se preguntó si alguien había falsificado una carta suya dirigiéndola a esos mismos destinatarios

También se invoca como argumento en favor de la pseudonimia la *cercanía de 2Ts a los escritos postpaulinos*. Por ejemplo, la aparición de falsos y engañosos maestros (2,2-3.3-10) y la necesidad de mantener tradiciones previamente enseñadas recuerdan el ambiente de las Pastorales (1Tm 1,6-7; 4,1-2; Tt 1,9). La semejanza en el talante apocalíptico entre 2Ts y Ap podría sugerir una fecha hacia finales del siglo I.

El propósito de 2Ts sirve como argumento a ambas partes, pero esta cuestión merece un tratamiento singular en la sección siguiente.

II. EL PROPÓSITO DE 2 TESALONICENSES

Si Pablo compuso esta carta, podemos suponer que, a la vez que 1Ts dejaba en claro que los ya fallecidos habrían de participar en la parusía, la carta había prestado demasiado atención a este evento, lo que había intensificado las expectativas de su inmediatez. Tales creencias pudieron agudizarse por persecuciones y aflicciones crecientes (1,4). En verdad, algunos afirmaban que Pablo había dicho que el día del Señor había venido ya (2Ts 2,2) y habían dejado de trabajar (3,10-11). Pablo escribe entonces una segunda carta a los tesalonicenses para asegurarles de que es necesario que ocurran ciertos signos apocalípticos antes del día del Señor. Si aceptamos la tesis de que el Apóstol escribió pocos meses después de su estancia en Tesalónica a principios de los 50, relativamente corta, nos quedamos perplejos ante la descripción de esos signos. ¿Quién es esa persona o cosa que retiene al misterio de la iniquidad que está ya en acción? Además, ¿puede conciliarse la idea de que antes del día del Señor han de aparecer signos visibles (2Ts 2,3-5) con 1Ts 5,2, que afirma: «El día del Señor vendrá como un ladrón en la noche»? ¿Reflejan éstos elementos un pensamiento paulino consistente en ese mismo período de tiempo?[9].

9 Muchos de los que prefieren no considerar postpaulina a 2Ts han de enfrentarse al problema de la relación de ésta con 1Ts Para explicar las diferencias estilísticas se ha sugerido la presencia de un secretario diferente, por ejemplo Silvano para una carta y Timoteo para la otra. Se ha propuesto como alternativa que 2Ts, enviada poco después de 1Ts, tenía por destinatario a un grupo diferente dentro de la comunidad tesalonicense (a pesar de 1Ts 5,26 «Saludad a todos los hermanos»), o bien iba dirigida a Tesalónica pero para ser reenviada a una comunidad vecina (a Filipos, que Pablo visitó antes que Tesalónica —cf. pp 650-651, sobre varias cartas dirigidas a esa ciudad—, o a Berea, que visitó posteriormente). Ya en 1641 Hugo Grocio sugirió que debía cambiarse el orden de las dos cartas Timoteo había sido enviado desde Atenas como portador de 2Ts (antes de la cual no había ninguna otra carta 2,2), éste resolvió el problema, y por ello, desde Corinto, Pablo envió 1Ts, una carta más pacífica que presupone a los tesalonicenses receptivos de las instrucciones anteriores de Pablo y sólo necesitados de algunas puntuali-

La autoría paulina auténtica no exige necesariamente una fecha muy temprana para 2Ts, aunque es muy común situarla cronológicamente así. Por ejemplo, después de escribir 1Ts, Pablo visitó Tesalónica probablemente muchas veces en sus viajes a Macedonia (cf. 1Co 16,5, al final de su estancia en Éfeso hacia el verano del 57; y 2Co 7,5 y Hch 20,1-6 antes de su visita final a Jerusalén, hacia el 58). Estos encuentros posteriores pueden explicar ciertos temas de 2Ts, si es que fue escrita después de ese período.

Si Pablo no escribió 2Ts, la interpretación resulta más compleja en algunos aspectos. No pudo haber sido compuesta demasiado tarde, pues era ya conocida por Marción y Policarpo hacia mediados del siglo II. Algunos piensan que la carta fue dirigida a una situación diferente (peligros gnósticos[10]) no claramente relacionada con la de la iglesia de Tesalónica descrita en 1Ts. Otros, más plausiblemente, observan una continuidad con algunos de los temas de 1Ts. Donfried, «Cults», 352-353, piensa que 2Ts pudo haber sido escrita por Timoteo o Silvano (coautores de ambas cartas) poco después de la primera en el nombre de Pablo, mientras éste se hallaba ausente.

La mayoría de los investigadores que optan por la pseudonimia ven en 2Ts una carta dirigida a la iglesia de Tesalónica a finales del siglo I, momentos en los que los peligros que se pretenden corregir tienen un mejor contexto[11] que en los años 50. (Así pues, habría habido una continuidad en los destinatarios, aunque separados por décadas.) Hacia los 90, al menos en algunas zonas, los cristianos se estaban enfrentando a diversas pruebas (2Ts 1,4.6)[12], de modo que comenzaron a ver que el mal actuaba a gran escala contra los creyentes en Cristo. Entonces volvieron sus ojos hacia la apocalíptica judía, compuesta en circunstancias similares, y reutilizaron sus símbolos, por ejemplo la descripción de

zaciones (4,9 13, 5,1) Esta tesis tiene muy pocos seguidores hoy día (Kummel, *Introduction*, 263-264), sin embargo, cf Manson, «St Paul», y P Trudinger, *Downside Review*, 113 (1995), 31-35

10 Cf H Koester, *Introduction NT*, 2, 242 246 (trad esp *Introduccion al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1988) Los intentos por identificar como gnósticos incipientes a los adversarios de 1Ts (p ej el libertinaje sexual criticado en esta carta, cf Puskas, *Letters*, 103) son menos plausibles que las sugerencias de Donfried (pp 604-605)

11 Los lectores pueden con provecho echar una ojeada al Cap 37 sobre el Apocalipsis para un contexto similar, y quizá también al Cap 12 sobre 1Jn, que en 2,18-19 proclama que el anticristo ya ha venido

12. En 1Ts se alude a sufrimientos, pero los mencionados en 2Ts parecen ser de mayor intensidad, pues hacen que el autor invoque la destrucción eterna sobre los perseguidores (1,9) y que algunos tesalonicenses piensen en la cercanía del fin Sin embargo, debemos ser precavidos respecto al grado en el que esas referencias son una convención literaria más que una reproducción de los hechos

Daniel de los imperios hostiles como animales salvajes. El libro del Apocalipsis identificó con símbolos a un ser maligno de origen satánico que actuaba por medio del Imperio romano y del culto al emperador. Domiciano en concreto (cf. pp. 1032-1037) fue la síntesis de esta maldad, pues afirmaba de sí mismo que era señor y dios, y su desconfianza ante las desviaciones religiosas parece que condujo al hostigamiento de los cristianos. Es posible ver a 2Ts en la misma luz, puesto que menciona la persecución y el engaño del Maligno, y relaciona la actividad de Satanás con la llegada del Inicuo, que se exalta a sí mismo sobre la divinidad y pretende que se le adore sentándose en el templo de Dios (2,3.4.9). De acuerdo con esta perspectiva, alguien que conocía 1Ts 5,1-2, en donde Pablo exhorta a la cautela respecto a épocas y tiempos y a la llegada del día del Señor como un ladrón nocturno, se decidió a escribir una carta modelada según estas ideas. El Apóstol, muerto ya hacía un cuarto de siglo, volvería a hablar de nuevo en medio de acaloradas expectativas apocalípticas dando un mensaje vinculante al que había que atenerse (2Ts 2,15; 3,4.6). Pablo advierte a los cristianos de que no se dejen engañar por los falsos maestros (2,3)[13], y recuerda a sus lectores los signos usuales asociados con la parusía y que aún no se han producido[14]. Es cierto que el misterio de la iniquidad actúa ya. Pero algo o alguien retiene al Impío; y cuando aparezca ese personaje, el Señor Jesús acabará con él (2,7-8).

Considerando los argumentos en pro y en contra de la autoría paulina de 2Ts, no puedo decidirme personalmente con toda certidumbre, incluso aunque algunos defensores de la autoría postpaulina afirmen la seguridad de su postura. A pesar de que la tendencia actual de la investigación va ahora en contra de una autoría por parte de Pablo[15], los estudios bíblicos no reciben ningún impulso por el hecho de sentirse seguros sobre lo inseguro. Dejar abiertas ambas posibilidades, además, significa un reto para los lectores, que han de pensar con mayor finura sobre las cuestiones que ello implica.

13. Algunos piensan que la aparición de falsos maestros estaba provocada por el retraso de la parusía (2P 2,1-2; 3,3-4). Hugues, *Early*, sostiene que los falsos maestros eran *seguidores de Pablo* que enseñaban una escatología realizada (el día del Señor había venido ya).

14. ¿Hasta qué punto depende la mención al «Hombre de la iniquidad sentado en el templo de Dios» de las expectativas cristianas primitivas e incluso de las referencias apocalípticas de Jesús en los evangelios, por ejemplo la «desolación de la abominación» de Lc 13,14? R. H. Shaw, *Anglican Theological Review*, 47 (1965), 96-102, rechaza la última conexión.

15. Esta *Introducción* intenta presentar el punto de vista mayoritario de los estudiosos, y por esta razón trato de 2Ts en la sección de las epístolas deuteropaulinas.

III. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Es una buena tarea hacer una lista de las diferencias de intensidad y doctrinales entre 1 y 2Ts y tratar de explicarlas. Además de la obvia diversidad en la respectiva doctrina escatológica, hay otras divergencias más sutiles. Por ejemplo, 1Ts tiene un tono más marcado de súplica y exhortación que 2Ts, que apela más a la doctrina vinculante y a la tradición (la *parádosis:* un vocablo ausente en la primera carta). En 1Ts (1,5; 2,1-9; 3,4) el Apóstol apela a sí mismo como ejemplo; el Pablo de 2Ts (2,15; 3,6.14) habla más como una autoridad apostólica. ¿Ofrecen estos rasgos un argumento para datar 2Ts en un período postpaulino cuando el Apóstol era ya reverenciado como fundador de iglesias (Ef 2,20)?

2) ¿Cuál es la cristología de 2Ts y cómo puede compararse con la de 1Ts? Por ejemplo, nótese el uso de «Dios» en 1Ts 1,4; 5,23.24 y el empleo de «el Señor (Jesús)» en frases casi idénticas en 2Ts 2,13; 3,16; 3,3. Si 2Ts fue escrita en un período posterior, ¿ha avanzado más la exaltación de Jesús?[16]. Nótese, sin embargo, que el señorío de Jesús parece haber estado relacionado no con la resurrección, sino con la parusía. ¿Es ésta, pues, una reaparición de una cristología más primitiva?

3) Hay una discusión importante sobre la identidad del «hombre de la iniquidad», el hijo de la perdición, agente de Satanás, que pone su asiento en el templo de Dios y se proclama a sí mismo Dios (cuya venida se relaciona con la apostasía; 2,3-5.9-10), y sobre la identidad de la cosa o persona que lo retiene (*tò katéchon; ho katéchon*, del verbo *katéchein*, «retener»). Sólo podemos tocar por encima este tema; los lectores deben consultar los comentarios para los argumentos en pro y en contra de las identificaciones propuestas. Según la fecha que se asigne a 2Ts, el hombre de la iniquidad ha sido identificado con uno u otro emperador romano con pretensiones divinas (Calígula, Nerón, Domiciano)[17], y el/lo que lo retiene, con la ley romana, o un agente de ella, que ha evitado la exageración en el culto al emperador. Otras sugerencias respecto al que retiene al Impío son: Dios, quien según el pensamiento judío ha ligado a los ángeles malos hasta los últimos días y ha retrasado el tiempo del juicio[18], o el plan divino de que el evange-

16. Probablemente no se deba apelar a 2Ts 1,12. Aunque algunos lean «La gracia de nuestro Dios y Señor Jesucristo», se debe preferir la lectura «La gracia de nuestro Dios y la del Señor Jesucristo». Cf. BINTC, 180.

17. Muchas de las imágenes apocalípticas se inspiran en el libro de Daniel, y aquí el enemigo principal era el rey sirio seléucida Antíoco IV, que promovía un culto falso.

18. Cf. J. M. Bassler, CBQ, 46 (1984), 496-510.

lio sea proclamado en el mundo entero. Unos pocos investigadores (p. ej. Giblin), interpretan el *katéchon* como una fuerza invasora o una persona hostil a Dios, por ejemplo, un profeta falsamente inspirado que ha descarriado a los tesalonicenses sobre la llegada del día del Señor. Gran parte de la discusión da por supuesto que para el autor estaba claro quién era el hombre de la iniquidad y el que lo retenía. No es imposible, sin embargo, que el autor recibiera estas imágenes de la tradición y que, sin ser capaz de identificarlas[19], creyera que en su situación presente el Impío aún no había venido y que, por la tanto, el que lo retiene estaba actuando. (El que se hubiera hablado de ellos con anterioridad a los lectores, y el que éstos supieran de su existencia [2,5-6] no implica necesariamente que se les hubiera revelado su identidad.)

Los lectores de hoy deberían reflexionar sobre una cuestión más crucial. ¿Deben los creyentes esperar aún una apostasía, un hombre de la iniquidad y alguien que lo retenga? A lo largo de la historia cristiana las gentes han pensado que sí, identificando a varios personajes como el anticristo[20]. Ya en tiempos del NT, sin embargo, encontramos un intento de tratar tales expectativas a un nivel más pedestre: el autor de 1Jn 2,18-19 ve en los que han apostasiado de la comunidad al anticristo esperado. ¿Es posible aceptar que el simbolismo de 2Ts significa simplemente que hay siempre oposición al reino de Dios, y que la habrá en extremo antes de su llegada final en y por Cristo? Algunos han sostenido que 2Ts hace irrelevante la escatología. ¿O hace quizás irrelevante, más sencillamente, el intento de precisar el momento exacto en el que ocurrirá, como si ello fuera una cuestión religiosa importante?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 2 TESALONICENSES

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Aus, R., AugC, 1984; Krodel, G. A., ProcC, 1993; Menken, M. J. J., NTR, 1994. Véanse los libros señalados con un asterisco en la *Bibliografía* del Cap. 18 que tratan de 1 y 2Ts.

19. El autor habla del «misterio» de la iniquidad en 2,7; el vidente apocalíptico no siempre entiende plenamente el misterio.

20. Aunque 2,4 describe al impío como un antidiós, la descripción de su revelación (*apokálypsis*) como un objeto de culto hace de él claramente un anticristo: la suya es una parusía falsa, contrapuesta a la verdadera. En el NT el vocablo *antíchristos* sólo aparece en 1Jn 2,18.22; 4,3, y 2Jn 7, en donde se aplica a los falsos maestros, peligrosos. L. J. Lietaert Peerbolta, *The Antecedents of AntiChrist*, Brill, Leiden, 1996, trata de la idea cristiana primitiva de una corporeización concreta de la maldad que se levanta contra Dios.

Bailey, J. A., «Who Wrote II Thessalonians?», en NTS, 25 (1978-1979), 131-145.
Bortolini, J., *Cómo leer la Segunda Carta a los Tesalonicenses,* San Pablo, Bogotá, 1995.
Collins, R. F., CLPDNW, 209-241; ed. también de TTC, 371-515 (muchos artículos están en inglés).
Dewailly, L. M., *La joven Iglesia de Tesalónica,* Studium, Madrid, 1971.
Giblin, C. H., *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2* (AnBib 31), PIB, Roma, 1967.
Giblin, C. H., «2 Thessalonians 2 Re-read as Pseudepigraphical», en TTC, 459-469.
Holland, G. S., *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (HUT 24), Mohr-Siebeck, Tubingen, 1988.
Hughes, F. W., *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNTSup 30), JSOT, Sheffield, 1989.
Kapkin, D., *1 y 2 Tesalonicenses. Ya viene el Señor*, Fátima, Medellín, 1995.
Koester, H., «From Paul's Eschatology to the Apocalyptic Schemata of 2 Thessalonians», en TTC, 441-458.
Krentz, E., «"Through a Prism": The Theology of 2 Thessalonians as a DeuteroPauline Letter», SBLSP, 1986, 1-7.
Lightfoot, J. B., *Notes on the Epistles of St. Paul,* Macmillan, London, 1895, 93-136. Un clásico.
Manson, T. W., «St. Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians», en BJRL, 35 (1952-1953), 428-447; también en sus *Studies in the Gospels and Epistles,* Westminster, Philadelphia, 1962, 259-278.
Marín, F., *Evangelio de la Esperanza, Evangelio de la Unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1979.
Menken, M. J. J., «The Structure of 2 Thessalonians», en TTC, 373-382.
Russell, R., «The Idle in 2 Thess 3 6-12: an Eschatological or Social Problem?», en NTS, 34 (1988), 105-119.
Salvador García, M., *San Pablo: Tesalonicenses y grandes cartas,* PPC, Madrid, 1973.
Schmidt, D., «The Authenticity of 2 Thessalonians: Linguistic Arguments», SBLSP, 1983, 289-296.
Schmidt, D., «The Syntactical Style of 2 Thessalonians: How Pauline Is It?», en TTC, 383-393.
Staab, K., *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad*, Herder, Barcelona, 1974.
Sumney, J. L., «The Bearing of Pauline Rhetorical Pattern on the Integrity of 2 Thessalonians», en ZNW, 81 (1990), 192-204.
Vawter, B., *Introducción a las epístolas paulinas. 1.ª y 2.ª a los Tesalonicenses,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid, 1996.

Capítulo 27

CARTA A LOS COLOSENSES

Por sus ideas sobre Cristo, su cuerpo, la Iglesia y el misterio de Dios oculto durante los siglos, Col es verdaderamente majestuosa, y en verdad una digna representante del legado paulino. No debemos olvidar este juicio en medio del debate erudito sobre si esta carta fue o no escrita por Pablo, problema que ha dejado una larga estela de discusiones sobre Col. Después del *Trasfondo,* el *Análisis general* reflexionará sobre lo que esta carta comunica realmente, puesto que todas las teorías sobre su autor deben hacer justicia a este extremo. Otras secciones tratarán del *Himno cristológico* (1,15-20), la *Falsa doctrina* (2,8-23), el *Código de deberes domésticos* (3,18-4,1); *¿Escribió Pablo Colosenses? En dónde y cuándo, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. EL TRASFONDO

Una importante ruta comercial que atravesaba las montañas frigias unía a Éfeso, en la costa occidental de Asia Menor, con Iconio y Tarso, al sudeste. A unos 170 km de Éfeso por esa calzada, en una zona volcánica de la región frigia de la provincia de Asia castigada por los terremotos, estaba el valle del río Lico. A sus orillas se levantaba *Laodicea,* un centro comercial y textil suficientemente importante. Desde allí se podía tomar una carretera secundaria hacia el norte, y a unos 10 km se llegaba a *Hierápolis*, famosa por sus fuentes termales, su templo de Apolo y su tinte purpúreo. O bien se podía seguir por la vía principal y llegar a *Colosas*, también un centro textil, conocido por sus productos de lana purpúrea. En época romana Laodicea se había convertido

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si fue escrita por Pablo (o por Timoteo, mientras el Apóstol estaba aún vivo o acababa justo de morir), en Roma en el 61-63, o en 54-56, si fue compuesta en Éfeso. Si es pseudónima (opinión del 60% de la crítica), en los años 80, en Éfeso

DESTINATARIOS Los cristianos de Colosas, en el valle del río Lico, en Frigia, en la provincia de Asia, no evangelizada por Pablo sino por Epafras, quien había informado a Pablo de los problemas de esta iglesia.

AUTENTICIDAD Una modesta probabilidad favorece la autoría de un discípulo de Pablo cercano a ciertos aspectos de su pensamiento (quizá miembro de su «escuela» en Éfeso), que se inspiró en Flm

UNIDAD E INTEGRIDAD No se discute seriamente Es probable que en 1,15-20 el autor haya adaptado un himno ya existente

DIVISIÓN FORMAL

A. Formula introductoria 1,1-2
B. Acción de gracias 1,3-8
C. Cuerpo de la carta 1,9-2,23 «indicativo» paulino (instrucciones)
3,1-4,6 «imperativo» paulino (parenesis y exhortaciones)
D Saludos y fórmula conclusiva 4,7-18

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

1,1-2	Fórmula introductoria
1,3-23	Proemio consistente en acción de gracias (1,3-8), oracion (1,9-11), alabanza del señorío de Cristo con un himno (4,7-18)
1,24-2,5	Ministerio y predicación apostólicos del misterio revelado por Dios
2,6 23	Señorío de Cristo y disposiciones humanas
3,1-4,6	Práctica virtudes, vicios, código de deberes domésticos
4,7-17	Saludos y mensajes
4,18	La propia mano de Pablo, bendición

en la más importante de las tres ciudades, dispuestas más o menos en triángulo, quedando Colosas en último lugar[1]. Su población era en su mayoría frigia y griega, pero después del 200 a.C. habían sido asentadas allí familias judías procedentes de Babilonia. En época de Pablo parece ser que la población judía de la zona de Laodicea era de unas 10.000 personas, totalmente helenizadas (según una referencia posterior del Talmud).

1. Ciertamente era ésta la ciudad menos importante entre las destinatarias de cartas de Pablo (Lightfoot).

Evidentemente, las iglesias de esas tres ciudades mantenían estrechas relaciones. Pablo menciona a Epafras, que ha trabajado arduamente en las tres ciudades (Col 4,12-13); el Apóstol pide que la carta a los colosenses sea leída en la iglesia de Laodicea, y que los colosenses lean a su vez la enviada a esta última ciudad[2] (4,16; cf. también 2,1). Las referencias personales en 4,7-17 son comprensibles si la comunidad cristiana de Colosas era un grupo pequeño estrechamente unido y en el que casi todos se conocían de nombre (Rogers, *Colossians* XIII). Esta zona no había sido evangelizada por Pablo, por lo que los colosenses nunca habían visto su rostro (Col 2,1)[3]. Ahora bien, puesto que Pablo se siente libre para instruir a los colosenses (*passim*), se dirige a ellos (y a los de Laodicea) con un sentido de responsabilidad pastoral (1,9.24; 2,1-2), y ya que éstos se hallan interesados en lo que le ocurre (4,7.9), es verosímil que una misión paulina hubiese proclamado el evangelio en el valle del Lico, enviada quizá cuando Pablo estaba en Éfeso en el 54-57. Hch 19,10 nos dice que durante los años de Pablo en esa ciudad «todos los habitantes de (la provincia) de Asia oyeron la palabra del Señor». Tal relación indirecta de Pablo con la evangelización de esas gentes se corrobora por el hecho de que Epafras, un antiguo pagano y uno de los discípulos del Apóstol que les había enseñado la verdad, estuviera en esos momentos con él (Col 1,6-7; 4,12-13).

Pablo está en la cárcel (4,3.10), por lo que se comunica con Colosas por carta, cuyo portador es Tíquico, acompañado por Onésimo (4,7-9). Así, aunque ausente según la carne, está con ellos en espíritu (2,5).

2 El NT no nos dice nada más sobre esta carta En el siglo II Marción pensó que este escrito era el conocido como Ef, y en el siglo XX J Knox (seguido por E Schweizer) sostuvo que se trataba de Flm (Cap 21, n 11) El Fragmento muratoriano (¿de finales del siglo II?) menciona una *Carta a los de Laodicea*, falsificada por los marcionitas Hacia el siglo IV, en la iglesia oriental, se cuestionaba la autenticidad de una carta apócrifa a los de Laodicea, pero tal misiva no se ha conservado en griego En Occidente circuló desde los siglos VI al XV un apócrifo latino, *A los de Laodicea*, junto con traducciones vernáculas (entre las que hay que mencionar la edición revisada de Wycliffe), esta misiva fue rechazada por Erasmo, el concilio de Trento y los reformadores protestantes Esta carta, más breve que Flm, es un centón de versículos tomados de epístolas auténticas de Pablo y comienza con Ga 1,1 (HSNTA 2,42-46), fue probablemente compuesta entre los siglos II y IV, ya en latín o en griego, quizás por los marcionitas

3 Esto es extraño, puesto que, según Hch 18,23, 19,1, en su «tercer viaje misionero» (hacia el 54) Pablo atravesó las regiones de Galacia y Frigia y el interior (de la provincia) de Asia en su camino hacia Efeso El que no hiciera en realidad esta ruta puede ser un apoyo para la teoría de que los Hechos se refieren a la *Galacia del norte* (p 624)

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

La FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-2) menciona a Timoteo como corremitente, como en Flp y Flm (lo que contribuye a que Col quede unida a estas cartas y se las designe como «epístolas de la cautividad»). En la ACCIÓN DE GRACIAS (1,3-8) Pablo da muestras de conocer por medio de Epafras la situación en Colosas, se alegra de ella[4] y les envía palabras de ánimo. El lector obtiene la impresión de que los destinatarios, a juicio del Apóstol, han recibido bien el evangelio y están produciendo frutos.

Pablo introduce suavemente la SECCIÓN EN INDICATIVO DEL CUERPO DE SU CARTA (1,9-2,23) explicando que desea profundizar su sentido de plenitud apelando a lo que ya saben de Cristo, en el que toda la plenitud de la divinidad tuvo a bien habitar. Esta idea se expresa por medio de un himno (1,15-20), al que dedicaremos una sección especial. Pablo desea que los colosenses comprendan plenamente a Cristo como el misterio de Dios en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y la ciencia (2,2-3).

La razón de esta insistencia es el peligro representado por la falsa doctrina (2,8-23), que amenaza a los cristianos del valle del Lico, antiguos gentiles, según podemos deducir[5]. Dedicaremos otra sección a una diagnosis de esta enseñanza, pero los lectores deben saber de antemano que lo que podamos discernir a este propósito a partir de la crítica de Pablo es somero e inseguro[6]. Mucho más importante es aquello en lo que Col hace un hincapié positivo. El evangelio, la «palabra de la verdad» (1,5), contrarresta implícitamente esa falsa doctrina. Los colosenses han adquirido ya conocimientos profundos al haber sido introducidos en el plan de Dios para todos en Cristo (2,3). Ningún elemento del universo tiene poder sobre los colosenses, puesto que los cristianos han sido liberados del poder de las tinieblas y trasladados al reino del dilecto Hijo de Dios (1,3). En verdad, todos los principados y potestades fueron creados por el Hijo de Dios, y la divinidad ha re-

4. Mullins, «Thanksgivings», defiende que esta sección de Col no está simplemente tomada de la acción de gracias paralela de Flm. Los mensajes de 4,7-17 suponen también una relación amistosa.

5. Éstos eran «en otro tiempo extraños» (1,21); Dios quiso dar a conocer sus riquezas entre los gentiles (1,27).

6. Por ejemplo, 2,8 se refiere a *cualquiera que pueda cautivar* a los colosenses «por medio de la filosofía y vanas falacias según la tradición humana, según los elementos (o espíritus elementales) de este mundo/universo». Considerado el modo tan directo de la crítica paulina en Ga y 1Co, esta vaguedad de Col ha sido utilizada como argumento en contra de la autoría paulina.

conciliado todas las cosas en el cielo y en la tierra por su medio. Cristo está sobre todo (1,16.18.20). Los creyentes en él no deben preocuparse por la comida o la bebida (2,16), pues por medio de su muerte Cristo va a presentarlos santos e inmaculados ante Dios (1,22). Las fiestas, los novilunios y los sábados que se han de observar son sólo sombras de las cosas por venir; su substancia pertenece a Cristo (2,17).

En la SECCIÓN EN IMPERATIVO DEL CUERPO DE LA CARTA (3,1-4,6) el mensaje de Pablo deja la cristología y se torna hacia cómo deben vivir los cristianos. No es claro que sus preceptos estuvieran directamente influidos por la reacción contra los falsos maestros. Indirectamente, el escritor puede estar diciendo a los colosenses que esto es a lo que deben prestar atención, más que a los especiosos argumentos de esos maestros. Puesto que han resucitado con Cristo, deben pensar en lo que está arriba; pues cuando aparezca Cristo, también ellos aparecerán con él en gloria (3,1-4). Col presenta en primer lugar dos listas de cinco vicios que deben evitarse y luego una relación de cinco virtudes a practicar por aquellos revestidos de un nuevo ser en Cristo (3,5-17). Finalmente, en unas instrucciones sobre el ámbito doméstico a la que dedicaremos una atención especial en una sección posterior, el autor se dirige más concretamente a los diversos miembros de una casa cristiana (esposas, maridos, hijos, esclavos, dueños), mostrando cómo el misterio de Dios revelado en Cristo afecta a todos los aspectos de la vida diaria (3,18-4,2). En el Cap. 19, *Cuestión* 6, hemos señalado que la lista de Ga 3,28 de aquellos entre los que no cabe postular diferencias («Ni judío, ni griego...») no implicaba necesariamente la igualdad social. Esto queda claro también en Col 3,11[7], en donde una lista similar aparece seguida por unas exhortaciones en cuyo seno encontramos todas las desigualdades de una sociedad patriarcal.

Los SALUDOS Y LA FÓRMULA CONCLUSIVA (4,7-18) mencionan a ocho de las diez personas que aparecen en Flm. Este paralelismo es muy importante para discutir la autoría y contexto de Col, que trataremos en las secciones que siguen.

III. EL HIMNO CRISTOLÓGICO (1,15-20)

Un elemento clave en la presentación de Cristo en *Colosenses* es el texto poético que describe su papel en la creación y reconciliación, pasaje comúnmente considerado como un himno. (Para los himnos en

7. Nótese el cambio «griego y judío» y la falta del par masculino/femenino.

el corpus paulino, cf. la sección correspondiente en el Cap. 20) Esta composición ha sido objeto de una extensa bibliografía, la mayor parte de ella en alemán[8], por lo que una consideración detallada va más allá de las posibilidades de esta introducción. Sin embargo, hay puntos que son dignos de mención para que los lectores se vayan familiarizando con las cuestiones pertinentes

— Muchos piensan que el autor de la carta utiliza un himno ya existente conocido por los colosenses y quizá por toda la región evangelizada desde Éfeso. El autor de Col, que halló ideas en él que le eran útiles para corregir la falsa doctrina, lo perfiló haciéndole correcciones menores[9].

— Se debate cuál es la estructura del himno. Si dejamos aparte las hipótesis que reordenan los versículos hasta formar un perfecto equilibrio, las divisiones propuestas del texto que tenemos son entre otras 1) tres estrofas (vv. 15-16 creación, 17-18a conservación; 18b-20 redención; 2) dos estrofas de desigual longitud (15-18a creación; 18b-20 reconciliación)[10]; o 3) dos estrofas de aproximadamente la misma longitud (15-16 y 18b-20) separadas por un estribillo (17-18a, considerado a veces como destinado a señalar la correspondencia del prefacio con el himno en 13-14). Aunque estas divisiones difieren en el tratamiento de 17-18a, están de acuerdo en reconocer que dentro de este himno al Hijo dilecto de Dios el paralelismo más visible se halla entre las frases de 15-16a, «imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas», y 18b-19, «el principio, el primogénito de entre los muertos .., porque plugo a Dios que en él habitara toda la plenitud de la divinidad».

— ¿En qué grado es elevada esta cristología centrada en el paralelismo de la primogenitura? Si Cristo fue resucitado de entre los muertos antes que otros, ¿fue él el primero en ser creado? Muchos responden que no, y ven aquí una referencia a la unicidad del Hijo, el primogénito que existía antes de toda la creación (como en el himno

8 En ingles, cf J M Robinson, JBL, 76 (1957), 270 287, R P Martin, VE, 2 (1963), 6 32, E Kasemann, KENTT, 149 168, E Lohse, *Colossians*, 41-61, B Vawter, CBQ, 33 (1971), 62 81, W McGown, EQ, 51 (1979), 156-162, P Beasley Murray in D A Hagner J M Harris (eds), *Pauline Studies*, Eerdmans, 1980, 169 183, T E Pollard, NTS, 27 (1980 2981), 572 575, F F Bruce, BSac, 141 (1984), 99-111, J F Balchin, VE, 15 (1985), 65-93, J Fossum, NTS, 35 (1989), 183 201, N T Wright, NTS, 36 (1990), 444 468, J Murphy O'Connor, RB, 102 (1995), 231 241

9 Dos de ellas, frecuentemente propuestas, son (en cursiva) «El es la cabeza del cuerpo, *la Iglesia*», y 1,20b «pacificando todo *con la sangre de su cruz*»

10 Lohse (*Colossians*, 44-45) defiende muy bien esta tesis, probablemente la que goza de mayor aceptación

del prólogo del evangelio de Juan). Sin embargo, el trasfondo más cercano, y el comúnmente admitido por casi todos, para esta descripción de 1,15-16a es la figura veterotestamentaria de la Sabiduría personificada, la imagen de la bondad divina (Sb 7,26), que colaboraba con Dios en el establecimiento de todas las cosas (Pr 3,19), y que fue creada por la divinidad al comienzo (Pr 8,22; Eclo 24,9).

— Además de la Sabiduría personificada se han sugerido otros trasfondos para este himno. E. Käsemann ve en él un texto precristiano que trata del mito gnóstico del Redentor: un hombre primigenio que irrumpe en la esfera de la muerte para conducir fuera de ella a los que le pertenecen. (Ahora bien, el «comienzo de la creación de Dios» y «primogénito de los muertos» es terminología *cristiana* en Ap 3,14 y 1,5.) E. Lohmeyer, basándose en el tema de la «reconciliación» de Col 1,20a, entiende este himno a la luz del trasfondo judío del «Día de la expiación», cuando el Creador se reconcilia con su pueblo (¿Es este texto una prueba de que los judíos de esta época hacían hincapié en el motivo de la creación al celebrar el Yom Kippur?) En la misma dirección S. Lyonnet encuentra en 1,20 ecos del Año nuevo judío (*Rosh Hashanah*). Lo que puede decirse es que, aunque parte del lenguaje del himno refleje ecos de las referencias judías helenísticas a la Sabiduría, tiene también paralelos en la terminología platónica, hermética y filónica (Cap. 5). Consecuentemente, la cristología de este himno, que como veremos más abajo es muy diferente de la de los falsos maestros sincretistas atacados en la carta, está formulada, sin embargo, en un lenguaje no muy distinto del de aquellos.

— El hincapié de este himno en que *todas* las cosas han sido creadas en el Hijo de Dios (1,16) subraya la superioridad de Cristo sobre los principados y potestades. Los investigadores han prestado también especial atención al *Pleroma* («plenitud») de 1,19: «Pues en él tuvo a bien habitar toda la *plenitud* de la divinidad». En el gnosticismo valentiniano del siglo II el Pleroma era la totalidad de las emanaciones que procedían de Dios, pero no Dios mismo, que está por encima de todas ellas. El *Corpus Hermeticum* (p. 143) habla de Dios como pleroma de toda bondad, y del mundo como pleroma de la maldad. Pero ninguna de estas acepciones se corresponde con lo pretendido por Col, en donde 2,9 («todo el *pleroma* de la divinidad» corporalmente en Cristo) interpreta a 1,19. Por elección divina Dios habita en Cristo en toda su plenitud. Por ello todas las cosas pueden reconciliarse con Dios a través de él (1,20a)[11].

11. Compárese con 2Co 5,19: «Dios estaba reconciliando al mundo consigo en Cristo».

IV. LA FALSA DOCTRINA (2,8-23)

La doctrina que presupone un peligro en Colosas ha de reconstruirse a modo de reflejo a partir de la polémica hostil de la carta contra ella, lo que hace que sea difícil evaluar el tono y el contenido de esa enseñanza. Respecto al TONO, es claro que la situación en Colosas no era similar a la de Galacia, en la que los necios gálatas habían sido ganados en gran número para otro evangelio[12]. Tampoco se parecía a la de Filipos, que, aunque la comunidad estaba sana, había provocado en Pablo una dura polémica (Flp 3,2: «Ojo con los perros; guardaos de los obradores de la iniquidad, cuidado con la mutilación [es decir, la circuncisión]». Ciertamente no podemos estar seguros de que los cristianos en Colosas fueran conscientes del peligro que corrían, por lo que algunas de las referencias pueden ser meramente potenciales (p. ej. Col 2,8: «Tened cuidado, no sea que alguien os cautive»). Es más que probable, sin embargo, que hubiera ya en la escena una minoría con deseos de hacer presa en los colosenses. Si eran o no miembros de las iglesias domésticas de Colosas, no podemos saberlo.

Respecto al CONTENIDO, podemos comenzar señalando que las ciudades del valle del Lico eran un zona en la que las creencias religiosas reflejaban una mezcla de cultos nativos frigios, de otros importados del Oriente (Isis, Mitra), de divinidades grecorromanas y de judaísmo, con su insistencia en el Dios único. El autor, en las referencias a la doctrina que amenazaba a los cristianos de Colosas, describe elementos que parecen estar relacionados con el judaísmo, pues 2,11 pone de relieve una circuncisión no hecha por mano de hombre, una circuncisión de Cristo, implícitamente opuesta a la necesidad de una circuncisión física. Además (2,16), algunos pretenden juzgar a los colosenses por cuestiones de alimentos y bebidas (¿consagradas a los ídolos?), y por la observancia de fiestas, novilunios y sábados (¿observancia del calendario judío?)[13]. Sin embargo, en la hipótesis de que Col tenga ante sus ojos una única doctrina falsa en vez de una plaga de enseñanzas separadas, el texto parece exigir la existencia de algo más complejo

12. Como señalamos en el Cap. 19, n. 14, Pablo empleaba en Ga un tipo de retórica forense o judicial para defenderse a sí mismo. En esta carta, por el contrario, la retórica es más epidíctica o demostrativa; censura una doctrina y prácticas no aceptables, pero no señala los errores cometidos por Pablo o sus compañeros (Puskas, *Letters*, 124). Pokorný (*Colossians*, 21-31) presenta un análisis estructural. A. E. Drake, NTS, 41 (1995), 123-144, encuentra en la carta rasgos de una estructura deliberadamente críptica.

13. Esas festividades y los novilunios pueden referirse, aunque no necesariamente, a observancias judías; ahora bien, en combinación con los sábados lo son probablemente. Los tres términos aparecen combinados en Os 2,13; Ez 45,17, etc.

que el mero intento de hacer que los cristianos gentiles de Colosas observen la ley de Moisés para salvarse. Pablo no presenta argumentos del AT como refutación, ni tampoco relaciona explícitamente ninguna de estas observancias con el judaísmo.

En 2,8 dice Pablo a sus destinatarios que tengan cuidado con la seducción de una «filosofía» vana y engañosa, según una tradición humana. El Apóstol podría estar refiriéndose al pensamiento de alguno de los filósofos griegos[14], o al de las religiones mistéricas (p. 144), también denominadas «filosofías». Ahora bien, esta designaciones no excluyen un elemento judío, puesto que Josefo (*Guerra* II 8,2 § 119; *Ant.* XVIII 1,2 § 11) designa como filosofías las posiciones de fariseos, saduceos y esenios, y Lc 7,8 presenta a Jesús condenando a los fariseos por rechazar un mandamiento de Dios en favor de una tradición humana.

Col 2,8 continúa su descripción del error diciendo que hace hincapié en los «elementos» (*stoicheia*) del mundo. En la filosofía griega ese vocablo podía referirse a los elementos (tierra, fuego, agua, aire) constitutivos de todo, pero en época helenística este vocablo hacía también referencia a los arcontes cósmicos o espíritus que dominaban el mundo, incluidos los cuerpos celestes que controlaban los asuntos humanos. Las referencias hostiles de Col a los «principados» y «potestades» (2,15), a la humildad y al «culto a los ángeles» (2,18) apuntan en esa dirección[15]. ¿Estaban también relacionados con esos cultos las festividades, novilunios y sábados? (En su argumentación contra los misioneros judaizantes que deseaban imponer la circuncisión y las obras de la Ley sobre los gálatas, Pablo protestaba contra el hecho de hacerse esclavos de los elementos/espíritus del universo y de la observancia de días, meses, estaciones y años: Ga 4,3.9-10)[16]. Col 2,23 ridiculiza la severidad con el cuerpo. Cuando se refiere a la «comida y bebida» (2,16), ¿tiene en mente el autor un ascetismo extremo más bien que

14. Los investigadores han detectado en Col semejanzas de pensamiento con el pitagorismo, el cinismo, la filosofía estoica popularizada o el platonismo medio (pp. 147-150). Para los adversarios de Pablo cf. especialmente Arnold, Bornkmann, De Maris, Dunn, Evans, Hartman, Hooker, Lyonnet, T. W. Martin y E. W. Saunders en la *Bibliografía*.

15. F. O. Francis, CAC 163-195; R. Yates, ExpTim, 7 (1985-1986), 12-15. Según las ideas de Qumrán, Dios ha situado a todos los seres humanos bajo el control de dos espíritus angélicos el mal espíritu del error y el buen espíritu de la verdad, Belial y Miguel respectivamente (cf. E. W. Saunders, «Colossian», para las diferencias, cf. E Yamauchi, «Qumran and Colossae», en BSac, 121 (1964), 141-152. «Adoración a los ángeles» significa probablemente culto concedido a espíritus angélicos, aunque algunos lo entienden como culto celebrado por los ángeles.

16. Sin embargo, T. W. Martin, NTS, 42 (1996), 105-119, afirma que se trata de la observancia del calendario festivo judío, aceptada por la comunidad paulina, y que el Apóstol *no* las ataca. No se trata de las mismas observancias que en Ga 4,10.

unos alimentos consagrados a los ídolos, un ascetismo que manifestaba obediencia a los espíritus elementales, los principados y las potestades?

Muchos estudiosos, uniendo todos estos elementos, describen a los falsos maestros de Colosas como judeocristianos sincretistas en cuya «filosofía» se combinaban elementos judíos (helenizados), cristianos y paganos: una «religión autodiseñada» (*ethelothreskeía*) en la interpretación de R. P. Martin de 2,23. En ella estaban relacionados los ángeles con las estrellas y con la observancia de festividades, como novilunios y sábados, cual si éstas fueran también casi divinidades que gobiernan el universo de la vida humana. (Como «hijos de Dios» en la corte celestial los ángeles podían ser considerados semejantes a las divinidades del panteón grecorromano.) Este sincretismo podía incorporar entre sus fieles a creyentes en Cristo con la condición de que se confesaran sujetos a los principados y potestades angélicas. Después de todo, Cristo era carne, mientras que las potestades eran espíritu.

Los investigadores han detectado a menudo dos factores más en esta doctrina. El *primero*: algunos describen la enseñanza rechazada en Col como un gnosticismo (pp. 151-152) a causa de las referencias a visiones[17], a «estar hinchado vanamente» por su inteligencia carnal, a la condescendencia con los deseos y satisfacciones de la carne (2,18-21-23) y a la sujeción a los espíritus elementales, si se entienden como emanaciones de Dios. Ahora bien, no hay una referencia directa al «conocimiento» (*gnósis*) en la crítica a estos maestros. Es cierto que en la presentación positiva de Cristo en Col hay frecuentes referencias a «ciencia», «percepción», «sabiduría» (1,9-10.28; 2,2-3; 3,10.16; 4,5) y a la «plenitud» (el *pleroma* que hemos mencionado antes). Todo ello podría verse como una crítica implícita al uso del mismo lenguaje por parte de los falsos maestros. Desafortunadamente, nuestra información sobre el gnosticismo incipiente del siglo I es muy limitada (en contraste con nuestro conocimiento más detallado de los sistemas gnósticos desarrollados del siglo II), de modo que identificar esta doctrina como gnóstica a causa de los rasgos poco definidos arriba mencionados equivale a aclarar lo desconocido por lo menos conocido aún, y no enriquece claramente nuestra imagen de la situación en Colosas.

Segundo, en sus secciones positivas el autor de Col habla del misterio divino (*mystérion*) oculto en épocas pasadas, pero ahora revelado

17 A menudo los sistemas gnósticos cristianos son un producto de la revelación del Jesús resucitado Ya Lightfoot identificó como gnóstica la herejía de Col, y apuntó hacia el pensamiento de Cerinto M D Goulder, NTS, 41 (1995), 601-619, quien opina que Col fue compuesto por un Pablo entrado en años para atacar un gnosticismo judeocristiano incipiente, señala paralelos con el pensamiento del *Apocrifo de Juan*

en Cristo, conocimiento que ha compartido con los colosenses (1,26-27; 2,2-3; 4,3). Algunos han visto aquí una crítica implícita a los falsos maestros como partícipes de una religión mistérica. Se podría apuntar a la cercana Hierápolis como centro cultual de Cibeles, la gran diosa madre anatólica (p. 145), al posible uso del obscuro vocablo *embateúein* («entrar en») y a las «visiones» de 2,18 como referencia a la iniciación en los ritos ejecutados en una religión mistérica[18]. El que los falsos maestros tuvieran relación con alguna religión mistérica o utilizaran su lenguaje es posible. Sin embargo, el uso paulino de *mystérion* procede del judaísmo apocalíptico[19], y no depende ciertamente de que *el Apóstol* hubiera sido influido por las religiones mistéricas.

Estas observaciones nos dejan una imagen repleta de incertidumbres, pero se trata de una estimación honesta del estado actual de nuestros conocimientos sobre esa doctrina de *Colosenses*. Hartman, «Humble» 28-29, es razonable al dividir el material de esta carta sobre la falsa doctrina en cierto, probable y posible. Los que escriben con gran seguridad sobre ella se basan en gran parte en conjeturas. Naturalmente, nada malo hay en conjeturar, con tal de que todos sean conscientes de que se trata precisamente de eso. En la distancia de tiempo y espacio en la que nos encontramos es posible que no seamos capaces de descifrar todos los elementos que forman parte de ese sincretismo atacado en Col, o de identificar el producto final con precisión. Los lectores ordinarios pueden quedarse contentos con un diagnóstico que determina lo que es verdaderamente probable: los adversarios habían combinado la fe en Cristo con ideas judías y paganas para formar un sistema jerárquico de seres celestes en el cual Cristo estaba subordinado a ciertos poderes angélicos a los que se debía culto.

V. CÓDIGO DE COMPORTAMIENTO DOMÉSTICO (3,18-4,1)

Es ésta la primera de las cinco listas de normas para los miembros de una casa cristiana que encontramos en el NT, y quizás la más antigua[20].

18. Sobre *embateúein*, cf. F. O. Francis, CAC, 197-207, que lo relaciona con el santuario de Apolo en Claros, cerca de Éfeso, con su oráculo M. Dibelius, CAC, 61-121, estudia las iniciaciones de Isis y otros ritos análogos.

19. Cf R. E. Brown, CBQ, 20 (1958), 417-443, y *Biblica*, 39 (1958), 426-448, 40 (1959), 70-87, también Cap 5, n. 40, igualmente, J Coppens, PAQ, 132-158. En el pensamiento apocalíptico Dios revelaba el plan divino en el consejo celeste, secreto, de los ángeles; y los profetas y videntes obtenían el conocimiento de estos *planes misteriosos* por medio de una revelación de este consejo celeste.

20. Cf. Ef 5,21-6,9, Tt 2,1-10, 1Tm (2,1-2), 2,8-15 + 5,1-2; 6,1-2; 1P 2,13-3,7 (también en Did 4,9-11, 1Clem 1,3, 21,6-8; Policarpo, Flp 4,1-6,2). Un tratamiento

Tanto la literatura sapiencial del AT como las discusiones éticas de los filósofos griegos se habían ocupado del comportamiento de los miembros de una casa. Más concretamente, los filósofos populares habían desarrollado catálogos detallados de responsabilidades éticas para los gobernantes, padres, hermanos, maridos y mujeres, hijos, otros parientes y clientes en los negocios. En las comunidades cristianas maduras los creyentes necesitaban una guía moral, de modo que los de fuera pudieran percibir el efecto de la fe en Cristo en sus vidas y verlos como miembros beneficiosos de la sociedad. Esta necesidad pudo haber sido más acuciante cuando y donde la mayoría de los cristianos era de procedencia gentil, no educados en el conocimiento de la ley judía.

Así pues, pocas dudas puede haber de que tanto en el formato como en el contenido los códigos de comportamiento doméstico del NT sufrieron la influencia de las listas éticas contemporáneas. Sin embargo, había entonces una motivación nueva: «en el Señor» (Col 3,18.20; también «Señor»: 3,22.24; «Amo en los cielos»: 4,1), en el Cristo que está por encima de todos los principados y potestades. Éstas son, pues, reglas de comportamiento doméstico en el señorío de Cristo..., «Servid al Señor, Cristo», se dice a los esclavos en 3,24, pero lo mismo podía repetirse a todos. Tal principio determina cuáles son los preceptos éticos en los que se debe hacer hincapié, decide el tono..., y elimina cualquier contradicción con 2,20-33, en donde se previene a los colosenses contra normas según doctrinas y preceptos humanos. Este principio queda ilustrado por el hecho de que al primer miembro de cada uno de los tres pares (3,18-19: *mujeres*/maridos; 3,20-21: *hijos*/padres; 3,22-4,1: *esclavos*/ amos) se le dice que debe estar sujeto u obediente porque la sujeción al señorío de Cristo se realiza en términos de sujeciones concretas dentro de la comunidad[21]. El segundo miembro de cada par, aquel al que se debe sujeción, debe ser un ejemplo de las características del Señor, que está sobre todos: amor, actuación sin ira, justicia. Para los esclavos hay cuatro versículos de instrucciones, mientras que para los dueños sólo uno, lo que puede reflejar el

conveniente de estos códigos de comportamiento doméstico (denominados en alemán *Haustafeln*, «tablas [de obligaciones] domésticas», término tomado de la Biblia de Lutero) se encuentra en los comentarios a los respectivos pasajes. Selwyn, *1Peter*, 422-439, esp. p. 423 ofrece una tabla comparativa muy útil. Cf. también J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972; D. C. Verner, *Household* (-codes in the Pastorals); C. J. Martin, «The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation», en C. Felder (ed.), *Stony the Road We Trod*, A/F, Minneapolis, 1991, 206-231.

21. En el Cap. 18, *Cuestión 5*, hemos notado que en su obra más antigua el Apóstol decía a los cristianos que respetaran a los que estaban sobre ellos en el Señor (1Ts 5,12).

estado social de los cristianos: muchos esclavos, pocos amos ricos. (La relación de Col con Flm, una carta que se preocupa por la relación esclavo/dueño, afecta también a la imagen.)

¿Cómo han de evaluar los lectores cristianos de épocas posteriores estas instrucciones éticas formuladas como guía para las familias del siglo I?

1) Una respuesta consiste en debatir la cuestión a nivel bíblico interno. Hay textos en las cartas paulinas auténticas que reconocen para todos los cristianos una igualdad bautismal en los beneficios salvíficos (Ga 3,27-29; 1Co 12,13; cf. también Col 3,10-11). Algunos que citan estos textos sugieren que los códigos de comportamiento doméstico en los escritos tardíos del NT son una corrupción que refleja un orden eclesiástico patriarcal y autoritario. Además de apuntar a los pasajes de las cartas paulinas primitivas que hacen de la mujer un ser subordinado al varón (p. ej. 1Co 14,34-36), otros responden que esos escritos tardíos son tan canónicos y vinculantes como los paulinos auténticos. Otros reconocen esto último y señalan que no todos los escritos neotestamentarios elaboran con la misma profundidad las implicaciones de los beneficios salvíficos idénticos para todos, y que cada uno debe explorar cuidadosamente las tensiones entre los textos sin rechazar ninguno de ellos.

2) La segunda respuesta, que no excluye la primera, consiste en debatir la cuestión a nivel hermenéutico, trasladando los textos del NT condicionados culturalmente a las vidas de las gentes de hoy. *a*) Un punto de vista sobre este tema trata estos códigos como leyes cristianas virtuales que han de ser obedecidas cual voluntad eterna de Dios. Esta perspectiva permite la existencia de un espectro en el cual algunas leyes son consideradas más importantes que otras. Pero a este respecto permanece siempre una pregunta: ¿No canoniza este punto de vista una disposición social propia del siglo I, incluso aunque el NT la presente como «en el Señor»? *b*) Otra perspectiva concede prioridad a nuestra experiencia social contemporánea al evaluar esos códigos. Hay aquí de nuevo un espectro de maneras de actuar en las que cada intérprete investiga el valor inculcado en el contexto del siglo I y busca trasladarlo a las modernas relaciones sociales. Algunos reinterpretan los códigos en el sentido de que por ejemplo éstos quieren decir que las mujeres deben respeto a su maridos, no estar sujetas a ellos. Otros más radicales sostienen que los valores del evangelio pueden requerir que sus directrices sean replanteadas hasta el punto de afirmar lo opuesto. A los esclavos modernos (de un sistema económico o político) no se les debería decir que han de obedecer o estar sujetos, sino que inicien una revolución y derriben a sus amos opresores. A causa de las desigualda-

des impuestas sobre las mujeres durante siglos hay que decir a las esposas que manifiesten su opinión y que luchen a veces contra sus maridos. Pero también hay en este punto de vista una pregunta básica a la que se ha de dar respuesta: ¿no queda reducido el texto bíblico a una información interesante sólo para los amantes de la antigüedad? Al buscar un camino entre estas Escila y Caribdis los lectores han de recordar lo que se dijo sobre la autoridad bíblica en el Cap. 2, II, puesto que cualquier respuesta reflejará implícita o explícitamente la posición respecto a la inspiración, revelación, doctrina de la Iglesia..., y el amor cristiano desprendido de sí mismo. El que pocos cambien las instrucciones dadas a los hijos sirve como aviso de que una actitud respecto a las directrices de estos códigos puede no ser apropiada para todos los pares en ellos mencionados.

V. ¿ESCRIBIÓ PABLO LA CARTA A LOS COLOSENSES?[22]

Hasta este momento me he referido al que escribió la carta a los colosenses como Pablo, puesto que así lo presenta el escrito. Hay, además, una gran cantidad de vocabulario, estilo y teología en Col que es distintivamente paulino, y aunque faltara el nombre de «Pablo» en 1,1.23; 4,18[23], habría que situar con seguridad a esta epístola en el ambiente del Apóstol. Sólo en 1805 (E. Evanson), y luego sistemáticamente desde 1830, se cuestionó la autoría paulina de Col. Como ocurría con 2Ts, Col ofrece una buena oportunidad para evaluar la clase de razonamiento que al respecto se hace. *Hoy día más o menos el 60 por ciento de la crítica mantiene que Pablo no escribió esta carta*[24]. Los lectores menos interesados por las cuestiones técnicas pueden sentirse satisfe-

22. Aunque a menudo se presenta esta cuestión como si se discutiera de la autoría paulina, el término «autor» tiene sus dificultades, como he explicado previamente. Si la carta fue escrita veinte años después de la muerte del Apóstol por uno de sus discípulos que intentaba presentar el pensamiento de su maestro, a juicio de los antiguos Pablo podría haber sido considerado el «autor», es decir, la autoridad que se halla tras la obra. Por mi parte, utilizo «escritor» para referirme a la persona que compuso de hecho la carta, ya usara éste o no un pendolista para caligrafiar el texto.

23. La repetición del nombre tiene el efecto de recordar a los lectores que es «el Apóstol» quien se dirige a ellos. Se ha pensado que la referencia a Pablo como «ministro (*diákonos*) del evangelio», como «servidor de la iglesia» y al sufrimiento vicario de éste es un caso de hagiografía postpaulina, cuando ya se tenía gran reverencia por el maestro.

24. CLPDNW, 171 hace un resumen de la posición de diversos investigadores y de los matices de sus puntos de vista. Dos estudios importantes en lengua alemana llegaron a conclusiones opuestas: E. Percy (1946: sí); W. Bujard (1973: no). El detallado estudio de Cannon se inclina por la autoría paulina.

chos con este juicio y dispensarse del siguiente sumario de argumentos y contraargumentos respecto a si Col es o no deuteropaulina.

Debemos notar desde el principio que la discusión se complica a causa de dos concepciones diferentes de la pseudonimia en relación con Col. Algunos estudiosos piensan que esta carta fue escrita por alguien cercano a Pablo durante la vida de éste o poco tiempo después de su muerte, quizá con la idea de expresar lo que Pablo hubiera deseado escribir. Otros piensan en una situación varias décadas más tarde, momento en el que algún heredero de Pablo se puso sobre sus hombros el manto del Apóstol y dirigió el escrito a una situación que sólo entonces había así evolucionado. Por ello, además de preguntarnos si es verosímil que fuera otro el que escribió esta carta, debemos también decidir cuál de los dos escenarios pseudónimos es más plausible.

1. *Vocabulario*

Col usa 87 palabras que no aparecen en las cartas no disputadas de Pablo (incluidas 34 no testimoniadas en ningún otro lugar del NT)[25]. Sin embargo, Flp, un escrito genuino del Apóstol y de una extensión comparable, utiliza 79 vocablos que no se encuentran en otras cartas no discutidas de Pablo (incluidas 36 no testimoniadas en ningún otro lugar del NT). Así pues, el porcentaje de vocablos inusuales no prueba nada. Incluso si en Col fuera mucho más elevado, tampoco sería decisivo, porque el escritor pudo tomar de la falsa doctrina presentada en su carta la terminología distintiva. Otra objeción a la autoría paulina en el ámbito del vocabulario es la ausencia en Col de ciertos términos favoritos de Pablo: «justicia/justificación», «fe», «ley», «libertad», «promesa», «salvación». Pero esta estadística resulta menos impresionante cuando caemos en la cuenta de que «justificar» no se encuentra en 1Ts, Flp y 2Co, y que «ley» tampoco está en 1Ts y 2Co, ni «salvar/salvación» en Ga. Una vez más, el vocabulario de Col puede haberse amoldado al problema que tenía delante.

2. *Estilo*

Hay frases en Col extraordinariamente amplias engarzadas entre sí por participios o pronombres relativos (a veces no reflejados en las traduc-

25. En Lohse (*Colossians*, 84-91) puede encontrarse una exposición de lo que subyace a los puntos 1 y 2. De las 87 palabras unas 35 se encuentran en Ef. Gran parte del argumento en contra de que Pablo escribiera Col se apoya en las diferencias con las cartas genuinas y su cercanía a Ef. E. P. Sanders, «Literary», sin embargo, afirma que Pablo no escribió esta carta precisamente porque algunos pasajes de ella reproducen al pie de la letra textos de 1Ts, 1Co y Flp.

ciones, que dividen estas frases), por ejemplo 1,3-8; 2,8-15. Ciertamente hay expresiones amplias en las cartas genuinas de Pablo (p. ej. Rm 1,1-7), pero el estilo de Col está marcado por los sinónimos pleonásticos y por el amontonamiento de vocablos que comportan la misma idea[26]. Lohse habla del «estilo hímnico y litúrgico» de Col influido por la tradición, y señala rasgos similares en los himnos de los rollos del Mar Muerto. ¿Son conciliables tales diferencias con una autoría por parte de Pablo? Concediendo que éste no evangelizó personalmente Colosas, ¿se tomó el cuidado de enviarles un mensaje en un estilo influido por los himnos y confesiones litúrgicas allí conocidos, de modo que su reprimenda doctrinal no les pareciera extraña? ¿Empleó acaso a un escriba que conocía Colosas (¿Epafras o alguien influido por él?) y dependió de su cooperación para la composición de sus frases? Este hecho podría explicar en parte por qué faltan en Col tantas de las partículas menores, adverbios y conjunciones comunes en el genuino estilo paulino. Ahora bien, puesto que las diferencias de estilo alcanzan también a la formulación de los argumentos clave, muchos estudiosos afirman que el estilo de Col no se explica por el uso de un escriba.

3. *Teología*

La cristología, eclesiología y escatología desarrolladas de Col son el principal argumento contra la autoría paulina. *a*) *Cristológicamente* falta en Col la valoración típicamente paulina de la muerte y resurrección de Cristo como fuente de la justificación, aunque en ella sí encontramos la redención junto con la remisión de los pecados (1,14) y, por medio de la sangre de su cruz, la paz y la reconciliación (1,20). El interés por la creación a través de Cristo y su preeminencia, nuevo en Col, está moldeado indudablemente por el deseo de responder a las falsas doctrinas..., ¿pero es conciliable con el pensamiento de Pablo? Los que mantienen que sí apuntan a 1Co 8,6: «Sin embargo, para nosotros... sólo hay un Señor, Jesucristo, por el cual son todas las cosas y por el que somos también nosotros». En el otro extremo del espectro cristológico Col 1,24 presenta a Pablo diciendo: «Me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia». Aunque en ninguna de sus cartas genuinas es Pablo tan concreto sobre el valor vicario de sus sufrimientos, ¿no sería explicable este progreso si Col fue escrita hacia el final de su vida cuando había aún más oportunidades de car-

26. Col 1,11: «resistencia y paciencia»; 1,22: «santo, inmaculado, irreprensible»; 1,26: «siglos y generaciones»; 2,11: «circuncidados con una circuncisión».

gar con la cruz? *b*) *Eclesiológicamente*[27], el vocablo «iglesia» se refiere la mayor parte de las veces en las cartas auténticas a la comunidad cristiana local, como «las iglesias de Galacia», o «la iglesia de Dios que está en Corinto», con sólo unos pocos casos de una utilización más universal del término (Ga 1,13; 1Co 12,28; 15,9). El uso local aparece aún en los saludos de Col (4,15-16), pero en 1,18.24 el Señor actúa soberanamente sobre el mundo entero como cabeza de su cuerpo, la Iglesia. De este modo, la Iglesia afecta incluso a las potestades celestes. En 1Co 12,12-14.27 (cf. también 6,13-15; 10,16-17; Rm 12,4-5) Pablo hablaba del cuerpo resucitado de Cristo, del cual cada cristiano es un miembro, justamente como las partes físicas diferentes, incluida la cabeza, son miembros del cuerpo físico. Ahora bien, Pablo nunca usa la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo, o de éste como la cabeza, un tema muy importante en Col (y Ef)[28]. De Col se obtiene la impresión de que la Iglesia es parte de la realización suprema de Cristo y el objetivo del trabajo personal del Apóstol (1,24). ¿Puede atribuirse una eclesiología tan desarrollada a la época de Pablo? *c*) *Escatológicamente,* la carta exalta grandemente el estado presente del cristiano; con otras palabras, la escatología realizada parece dominar sobre la futura. Los cristianos están ya en el reino del Hijo amado de Dios (1,13). Han resucitado con Cristo en el bautismo (2,12; 3,1), algo que jamás se dice en los escritos no discutidos de Pablo y que, según los mismos estudiosos, jamás habría dicho el Apóstol. Estas objeciones, sin embargo, quizás estén entendiendo demasiado literalmente el simbolismo de Col. Es verdad que el Pablo histórico, que escribió Flp 3,11-

27. Lohse, *Colossians*, 177-183, desarrolla bien los argumentos teológicos contra la autoría paulina de Col, pero en la p 179 presenta uno basado en el silencio de esta carta sobre la estructura de la Iglesia. Salvo que hubiera una razón todopoderosa para que Col hubiera de mentar la estructura de la Iglesia, este argumento del silencio no es significativo.

28. Col 1,18; 2,17.19; 3,15 (Ef 1,22-23; 2,16; 4,4.12.15-16; 5,23.29-30). Las variaciones de la teología sobre el cuerpo de Cristo han sido objeto de una enconada discusión L. Cerfaux, *Church*, 262-286; J. A. T. Robinson, *The Body* (SBT 5), SCM, London, 1952; E. Best, *One Body in Christ*, SPCK, London, 1955; P. Benoit, *Jesus and the Gospel*, Seabury, New York, 1974 (orig. francés de 1956), 2,51-92; E. Schweizer, NTS, 8 (1961-1962), 1-11; B. A. Ahern, CBQ, 23 (1961), 199-209; J. T. Culliton, CBQ, 29 (1967), 41-59; A. J. M. Wedderburn, SJT, 24 (1971), 74-96; D. J. Harrington, HJ, 12 (1971), 246-257; 367-378; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology* (SNTSMS 29), Cambridge University Press, 1976; W. A. Meeks, GCHP, 209-221; B. Daines, EvQ, 54 (1982), 71-78; G S. Worgul, BTB, 12 (1982), 24-28; A. Perriman, EvQ, 62 (1990), 123-142; G. L. O. R. Yorke, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus*, University Press of America, Lanham, MD, 1991, J. D. G. Dunn, en T. E. Schmidt-M. Silva (eds.), *To Tell the Mystery* (Hom. a R. Gundry; JSNTSup 100), JSOT, Sheffield, 1994, 163-181.

12.20-21, no diría nunca que los cristianos están ya tan glorificados que no necesitan ser arrebatados (1Ts 4,17) en una futura resurrección corporal para salir al encuentro del Cristo resucitado, pero Col 3,4, que se refiere a la venida final de Cristo y a la futura glorificación de los cristianos, muestra que el autor no aboga por una escatología tan realizada. Una vez que hemos eliminado tal malentendido, la idea de «haber resucitado con Cristo» ¿está tan lejos del pensamiento genuino de un Pablo que afirma que todos han muerto en Cristo pero ahora el Señor resucitado vive en los cristianos?[29].

La pregunta que hemos formulado al final del párrafo precedente es importante para evaluar los argumentos teológicos contra la autoría paulina de Col. Muchos investigadores operan casi con una dialéctica de tesis y antítesis. Tienen confianza en la claridad del pensamiento paulino, que procede de la revelación recibida, y pueden juzgar con certeza qué resultaría una contradicción con tales ideas. (Vimos una forma extrema de este punto de vista en la opinión que rechaza Rm 9-11 como inauténtico, porque Pablo no habría podido pensar eso sobre Israel.) Otros valoran la revelación otorgada a Pablo sobre la misericordia de Dios en Cristo como algo que le ofreció una orientación teológica general, que se moldea y recibe una articulación particular según las circunstancias en las que se encuentra. Al comparar Ga y Rm, estos investigadores perciben una notable modificación y madurez de expresión influidas por la finalidad pastoral de Rm. Por ello, la afirmación de que Pablo no habría podido mantener los puntos de vista cristológicos, eclesiológicos y escatológicos que presenta Col es exagerada. Sin embargo, en sí mismo, el argumento teológico sí refuerza el juicio contra la autoría paulina de Col.

4. *La falsa doctrina*

F. C. Baur juzgó imposible que fuera Pablo el autor de Col, ya que la herejía descrita en ella pertenecía al siglo II. Esta postura es claramente exagerada. Pero algunos estudiosos sostienen que, aunque la lucha con los judaizantes tiene sentido en la vida de Pablo, la batalla contra la doctrina descrita en Col (ya sea gnóstica, o sincrética, o afín a las religiones mistéricas) ofrece un mejor sentido en una época posterior. Pero hay tal grado de conjetura en la diagnosis de esa doctrina que cual-

29. Cf. 2Co 5,14-15; Ga 2,20; Flp 1,21. Aunque Rm 6,4-5 mantiene para el futuro la resurrección corporal cristiana, relaciona la nueva vida del cristiano con la resurrección de Cristo.

quier argumento para datarla basado en ella misma es altamente especulativo.

5. *Personajes y situación*

De Col emerge una imagen de Pablo inusualmente solemne por su autodesignación como apóstol por la voluntad de Dios (1,1), ministro (*diákonos*) del evangelio y de la Iglesia según la economía de Dios (1,23-25). Epafras es un coservidor de Cristo *en nombre de Pablo* (1,7). La carta acentúa el sufrimiento vicario del Apóstol por los colosenses (1,24). Algunos intérpretes consideran que el autor de Col idealiza a Pablo, ya una figura del pasado, como un santo. «Era uno de los primeros escritores cristianos que tenían una idea de Pablo como "apóstol y mártir"» (CLPDNW, 206).

Respecto a otros personajes, aunque la pseudonimia de 2Ts por ejemplo se veía favorecida por la casi completa ausencia de referencias a los *dramatis personae* y a la situación local, Col nos ofrece en abundancia tales referencias y con una notable semejanza con Flm. Además de Pablo mismo, hay diez personas designadas por su nombre en esta última carta: siete en la localidad donde Pablo está prisionero y tres en su lugar de destino[30]. Aunque no en el mismo orden, ocho de esas gentes son mencionadas en Col: los mismos siete en el emplazamiento de la prisión (más dos no mencionados en Flm: Tíquico y Jesús Justo[31]) y uno de los del lugar de destino, Arquipo (más una mujer, u hombre, llamado/a Ninfa[s], no mencionado/a en Flm). Los dos únicos personajes de Flm que no aparecen mencionados en Col son Filemón mismo y (¿su mujer?) Apia, una ausencia comprensible, pues Flm había sido dirigida a ellos para tratar un problema de su casa que no se presenta en Col. ¿Cómo ha de explicarse la semejanza en las *dramatis personae* y en la situación? Hay dos soluciones posibles[32]:

a) Ambas cartas fueron escritas aproximadamente en el mismo tiempo por Pablo mismo (o por un escriba bajo su dirección) y fueron llevadas a la región de Colosas en el mismo viaje por Tíquico, acompa-

30. Timoteo (corremitente), Onésimo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas junto con Filemón, Apia y Arquipo. Cf. G. E. Ladd, «Paul's Friends in Colossians 4,7-16», en RevExp, 70 (1973), 507-514.

31. Flm 23 habla de «Epafras, mi compañero de prisión en Cristo Jesús», pero unos pocos introducen un punto entre «Cristo» y «Jesús», separando este último nombre como referido a otro de los compañeros de Pablo, a saber, ese Jesús Justo mencionado en Col.

32. La tesis de que ambas cartas son pseudónimas y que las *dramatis personae* son ficticias tiene pocos seguidores, puesto que es difícil comprender por qué hubo de crearse un trasfondo tan relativamente poco importante.

ñado por Onésimo. Ésta es la solución más fácil, con mucho. Como veremos en el próximo capítulo, algunos añaden que Ef, una carta más general compuesta por Pablo y dirigida a diferentes iglesias de la misma zona, fue también incluida en el mismo paquete postal. Una objeción a la simultaneidad propuesta por esta solución es que el Apóstol ha de rogar por Onésimo en Flm, mientras que este personaje aparece en 4,9 como un enviado dotado de autoridad.

b) Pablo escribió Flm y otro escritor tomó prestados de ella las *dramatis personae* y la situación para componer Col[33]. En esta hipótesis hay dos posibilidades temporales. Si las dos cartas fueron leídas en Colosas, Col pudo haber sido escrita por Timoteo aproximadamente en la misma época en la que Pablo compuso Flm, quizás porque las normas de la prisión del Apóstol habían cambiado de modo que hacían imposible cualquier ulterior comunicación por su propia mano o al dictado. Timoteo aparece mencionado como corremitente y puede hablar con autoridad en nombre de Pablo, quien no ha tenido «otro igual a él» (Flm 2,20). Ahora bien, si Timoteo había aprendido anteriormente lo que Pablo pretendía escribir a Colosas y lo formulaba a su manera, habría actuado realmente como una especie de escriba; este hecho haría que Col no fuera un escrito pseudónimo en estricto sentido. Pero en la siguiente sección trataremos de la mayor dificultad para que Col hubiera sido compuesta por alguien unos años después de que Pablo escribiera Flm.

VI ¿EN DÓNDE Y CUÁNDO?

Los personajes implicados en Flm y Col no pudieron haber estado mucho tiempo en el mismo lugar, de modo que en cualquier solución la composición de Col ha de pensarse muy cercana a la de Flm, ya de hecho o en la ficción. En algunas de la sugerencias que siguen a continuación puede oírse un eco del principio de E. Kasemann: si Col pertenece auténticamente a la vida de Pablo, dátese lo más tarde posible; si es postpaulina, dátese lo más pronto posible.

Si Col fue escrita por Pablo cuando estaba en prisión[34], podemos

33. La influencia en el otro sentido es inverosímil, porque nadie se hubiera tomado la molestia de crear un contexto ficticio para una carta tan pequeña como Flm Otra posibilidad teórica es —en vez de que el autor de Col dependa de una Flm genuina— su dependencia de otros fragmentos paulinos auténticos (p ej de 4,7-18) incorporados en Col y editados bajo la influencia de Ef

34 La prisión mencionada en Col (y en Flm y Ef) parece mucho menos opresiva que la de Flp (1,20-23 29-30, 2,17) Si fue escrita por Pablo, Col puede representar un

invocar aquí los mismos tres lugares de origen ofrecidos como posibilidades para Flm: Roma, Éfeso y Cesarea. Aunque B. Reicke (junto con Kümmel, Lohmeyer y J. A. T. Robinson) ha defendido a Cesarea, la mayoría de los estudiosos rechaza esa ciudad como lugar de composición para Col, ya que es la base menos verosímil para una empresa misionera orientada al interior de Asia Menor. Consecuentemente la elección ha estado usualmente entre Roma y Éfeso, las dos candidatas de las que hablamos en el Cap. 21 sobre Flm. Si pensamos *solamente en esta última carta*, y suponemos que Filemón vivía en la región de Colosas, la cercanía geográfica hace de Éfeso un lugar más lógico que Roma desde donde se pudo enviar esta carta. Y nada en el contenido de Flm impedía que se fechara hacia el 55. Ahora bien, puesto que la teología de Col parece desarrollada y se detectan paralelos entre Col y Rm (cf. Lohse, *Colossians,* 182), la mayor parte de los que favorecen la autenticidad de esta carta se inclinan por Roma y por una datación hacia el 61-63[35]. (Obviamente, pues, habría que adscribir también Flm a ese lugar y fecha.)

Si Col no fue escrita por Pablo y los personajes y la situación fueron copiados de Flm, carta genuinamente paulina, no tenemos apenas testimonios internos que nos indiquen un lugar de origen para Col. Respecto al testimonio externo: Ignacio (que escribe hacia el 110) conoce al parecer Ef, por lo que no se data esta última carta posteriormente al 100. Puesto que el autor de Ef se inspiró en Col (más que a la inversa) parece estar indicada para Col una fecha no posterior al 80. Un cierto número de personajes mencionados en Col (y en Flm) están relacionados con Roma en el NT (pp. 664-665)[36]. Sin embargo, si Flm, genuinamente paulina, fue compuesta en Éfeso (como defendimos en el Cap. 21), la dependencia de Col respecto a Flm y al escenario de todo el valle del Lico, geográficamente cercano a Éfeso, hace de esta ciudad el lugar de origen más verosímil para una Col pseudónima.

estadio anterior y más suave de la misma prisión descrita en Flp, o bien hubo dos encarcelamientos diferentes. Naturalmente, si Col y Ef son pseudónimos, todo el escenario de la prisión puede ser ficticio, y el autor utilizó metafóricamente el encarcelamiento histórico de Flm para expresar los sufrimientos de Pablo.

35. Sin embargo, R. P. Martin, *Colossians* (NCBC), 22-32, defiende con firmeza Éfeso. A finales del siglo II el prólogo marcionita a Col situaba la prisión de Pablo en Éfeso; a comienzos del siglo IV Eusebio defendía a Roma y mencionaba a Aristarco (Col 4,10), que viajó con Pablo a esa ciudad (Hch 27,2). La descripción del encarcelamiento romano (Hch 28,31), en el que le estaba permitido a Pablo predicar abiertamente y sin impedimento, se corresponde con la falta de aprensión que muestra Col respecto a la cárcel.

36. Una postdata sitúa el origen de Ef en Roma, lo que podría suponer un apoyo para el origen romano de Col.

Si se postula un considerable número de cartas pseudopaulinas, no es improbable la existencia de una escuela paulina de discípulos en Éfeso, que continuó su legado en el 80[37] tras la muerte de Pablo. Sin embargo, ¿cómo podía un autor de esta escuela dirigir Col a los cristianos del valle del Lico que tenían en su poder la carta enviada a Flm hacía ya veinticinco años?[38]. Presumiblemente, a éstos les habría importado mucho saber que Col, a pesar de las apariencias superficiales, no había sido escrita realmente por Pablo, muerto hacía largo tiempo. Si, pues, el autor deseaba paliar el carácter pseudónimo de la carta, pudo haber presentado a Col como un escrito que procedía de años atrás, a saber, de la misma época que Flm, pero que sólo recientemente había sido recuperado. Al dirigirse a la zona alrededor de Colosas, entonces en ruinas a causa de un terremoto[39] —región en la que había una iglesia doméstica destinataria otrora de Flm—, un escritor de la escuela paulina, en los años 80, debió de envolverse en el manto de Pablo y tomó de Flm las *dramatis personae* que constituían la relación de su maestro con el valle del Lico. En aquel entonces una falsa doctrina sincretista amenazaba a la siguiente generación de aquellos cristianos, por lo que la intención del autor de Col pudo haber sido recordarles lo que los misioneros paulinos les habían dicho sobre Cristo y desarrollar esa cristología para refutar el nuevo error.

No hay certeza posible en este tema; pero poniéndolos juntos, los argumentos se inclinan hacia esa escuela mencionada en el último párrafo. Es seguro, sin embargo, que Col pertenece al legado paulino. Hemos tratado la carta en la sección de escritos deuteropaulinos de esta *Introducción*, ya que hoy la consideran así la mayoría de los investigadores críticos.

37. Se ha hecho la sugerencia de que tal escuela era la continuación del grupo de discípulos que Pablo había congregado en el lugar donde Tirano de Éfeso (54-56, Hch 19,9) impartía sus clases. Para una posible escuela de escritores joánicos, cf pp. 486 511, posiblemente tambien en Éfeso.

38. Recuérdese que Flm no era una carta puramente privada, pues el Apóstol se dirigía también a la comunidad que se reunía en casa de Filemón (Flm 2) Son imaginables otros escenarios, por ejemplo Flm no fue nunca enviada, sino que permaneció en poder de la escuela efesina.

39. Un terremoto importante devastó Laodicea, en 60-61, y presumiblemente también las otras dos ciudades. Algunos piensan que Colosas nunca fue reedificada, o quedó reducida a una aldea; los testimonios numismáticos de la continuidad en el lugar de una ciudad romana aparecen en el siglo *siguiente* La lista de nombres en Col 4,7-17 parece indicar una pequeña comunidad cristiana, por lo que no es necesario postular un reasentamiento amplio.

VII. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) El himno de Col profesa que Cristo Jesús es la imagen del Dios invisible, el Hijo de Dios en el que todas las cosas fueron creadas, en el cual tuvo a bien habitar toda la plenitud de la divinidad y por el cual todas las cosas se han reconciliado con Dios. ¿Cómo es posible que en cincuenta años (todo lo más) los cristianos llegaran a creer eso de un rabino galileo crucificado como un criminal? Como otros himnos del NT, el de Col 1,15-20 supone un reto para comprender el desarrollo de la cristología neotestamentaria (cf. BINTC). Teniendo en cuenta el hecho de que la mayoría de los estudiosos juzgan que los himnos de las cartas de Pablo son prepaulinos o no paulinos en origen, se debería notar en qué lugares las afirmaciones cristológicas «elevadas» de esos himnos son semejantes a aseveraciones en prosa de las cartas genuinas; por ejemplo, compárese Col 1,16 y 1Co 8,6.

2) Contra la filosofía de los falsos maestros Pablo describe a Cristo como preeminente, superior a todos los principados y potestades. Este mensaje fue escrito para una comunidad cristiana del siglo I que había accedido a la fe relativamente poco tiempo antes. ¿Qué significa hoy esa preeminencia cuando los creyentes cristianos representan una minoría de la población mundial y hay pocos signos de la superioridad de Cristo respecto a los que pasan por ser los principados y potestades hoy día?

3) La cuestión de quién compuso Col tiene importancia, por ejemplo, para conocer cuánto había avanzado la eclesiología en la época de Pablo. Sin embargo, ya fuera escrita por el Apóstol, o luego por alguno de los discípulos de su escuela, Col describe a la Iglesia como el cuerpo del Cristo y a Pablo como alguien que ha sufrido por el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Sin embargo, hay muchos cristianos que profesan un amor por Cristo pero no por la Iglesia, incluso aunque el símbolo niceno después de tres frases en las que dice «creo» en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, tenga una cuarta que reza: «Creo en una santa iglesia, católica y apostólica». ¿Qué diría Col respecto a este dilema?

4) Compárense entre sí los cinco códigos de obligaciones domésticas del NT (n. 20) tanto respecto a los grupos mencionados en uno y otro como en el tono de las disposiciones. ¿Se explican plausiblemente sus diferencias a partir de las respectivas situaciones sociales de las comunidades del siglo I a las que van dirigidos? En las pp. 789-790 apuntamos algunas cuestiones sobre cómo interpretar la obligatoriedad de esos códigos hoy.

5) Moule, *Colossians,* 47-48, utiliza Col 1,3-14 para reflexionar sobre la sustancia y forma de la oración según la tradición paulina. Es

un ejercicio muy interesante comparar los comienzos de las cartas de Pablo y ver el contenido de sus plegarias.

6) Col 4,10 identifica a Marcos como «primo de Bernabé» y 4,14 describe a Lucas como «el amado médico». Tales identificaciones faltan en Flm 24. ¿Debemos ver aquí una hagiografía en desarrollo? Otras obras neotestamentarias dan más información sobre Marcos y Lucas (pp. 231-234 y 362-364) que merece la pena analizar para responder a esta cuestión.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE COLOSENSES

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = más Flm; ** más Ef; *** = más Flm, Ef; **** = más Flm, Ef, Flp): Abbott, T. K., ICC, 1897**; Barth, M.-S. Blanke, AB, 1994; Bruce, F. F., NICNT, 1984***; Burgess, J., ProcC, 1978; Caird, G. B., NClarBC, 1976****; Dunn, J. D. G., NIGTC, 1996*; Houlden, J. L., PC, 1970****; Hultgren, A. J., ProcC, 1993; Lohse, E., Hermeneia, 1971*; Martin, R. P., NCBC, ²1978*; IBC, 1992***; Moule, C. F. D., CGTC, 1962*; Mussner, F., NTSR, 1971; O'Brien, P. T., WBC, 1982*; Patzia, A. G., NIBC, 1990***; Reumann, J., AugC, 1985; Rogers, P. V., NTM, 1980; Wedderburn, A. J. M., NTT, 1993; Yates, R., EC, 1993.

Anderson, C. P., «Who Wrote "The Epistle from Laodicea"?», en JBL, 85 (1966), 436-440.

Arnold, C. E., *The Colossian Syncretism,* Baker, Grand Rapids, 1996.

Baggott, L. J., *A New Approach to Colossians,* Mowbray, London, 1961.

Barbour, R. S., «Salvation and Cosmology, The Setting of the Epistle to the Colossians», en SJT, 20 (1967), 257-271.

Bornkamm, G., «The Heresy of Colossians», en CAC, 123-145.

**Brown, R. E., «The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians», en BCALB 47-60.

Bruce, F. F., «St. Paul in Rome, 3. The Epistle to the Colossians», en BJRL, 48 (1966), 268-285.

Cannon, G. E., *The Use of Traditional Materials in Colossians,* Mercer, Macon, GA, 1983.

Collins, R. F., CLPDNW, 171-208.

Conzelmann, H.-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón,* Fax, Madrid, 1972.

*Cope, L., «On Rethinking the Philemon-Colossians Connection», en BR, 30 (1985), 45-50.

De Maris, R. F., *The Colossian Controversy* (JSNTSup 96), Academic, Sheffield, 1994.

Dunn, J. D. G., «The Colossian Philosophy, A Confident Jewish Apologia», en *Biblica,* 76 (1995), 153-181.

Evans, C. A., «The Colossian Mystics», en *Biblica,* 63 (1982), 188-205.

Francis, F. O., «The Christological Argument of Colossians», en W. A. Meeks-

J. Jervell (eds.), *God's Christ and His People* (Hom. a N. A. Dahl), Universitetsforlaget, Oslo, 1977, 192-208.
Francis, F. O. (ed.), CAC (colección de artículos importantes).
*Harris, M. J., *Colossians and Philemon,* Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
Hartman, L., «Humble and Confident. On the So-Called Philosophers in Colossians», en *Studia Theologica*, 49 (1995), 25-39.
Hooker, M. D., «Were There False Teachers in Colossae?», en B. Lindars-S. S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Hom. a C. F. D. Moule), Cambridge University Press, 1973, 315-331.
Kiley, M., *Colossians as Pseudepigraphy* (The Biblical Seminar), JSOT, Sheffield, 1986.
*Knox, J., «Philemon and the Authenticity of Colossians», en JR, 18 (1938), 144-160.
*Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon,* Macmillan, London, 1892. Un clásico.
Lyonnet, S., «Paul's Adversaries in Colossae», en CAC, 147-161.
Martin, R. P., *Colossians. The Church's Lord and the Christian's Liberty,* Zondervan, Grand Rapids, 1973.
Martin, T. W., *By Philosophy and Empty Deceit. Colossians as Response to a Cynic Critique* (JSNTSup 118), Academic, Sheffield, 1996.
Mussner, F.-A. Stoeger, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón. Comentario para la lectura espiritual,* Herder, Barcelona, 1970.
O'Neill, J. C., «The Source of the Christology in Colossians», en NTS, 26 (1979-1980), 87-100.
Pokorný, P., *Colossians. A Commentary,* Hendrickson, Peabody, MA, 1991.
Reicke, B., «The Historical Setting of Colossians», en RevExp, 70 (1993), 429-453.
Robertson, A. T., *Paul and the Intellectuals, The Epistle to the Colossians,* Doubleday, Garden City, NY, 1928.
Rowland, C., «Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians», en JSNT, 19 (1983), 73-83.
Sanders, E. P., «Literary Dependence in Colossians», en JBL, 85 (1966), 28-45.
Saunders, E. W., «The Colossian Heresy and Qumran Theology, en B. L. Daniels-M. J. Suggs (eds.), *Studies in the History and Text of the New Testament* (Hom. a K. W. Clark), University of Utah, Salt Lake City, 1967, 133-145.
Schweizer, E., *The Letter to the Colossians,* Augsburg, Minneapolis, 1982 (*La carta a los Colosenses,* Sígueme, Salamanca, 1987).
Sullivan, K., *A los Filipenses, Efesios, Colosenses y Filemón,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Turrado, L., *Biblia comentada. Epístolas paulinas. Carta a los Colosenses,* BAC, Madrid, 1975.

Capítulo 28

EPÍSTOLA (CARTA) A LOS EFESIOS

Entre los escritos paulinos sólo Rm puede igualar a Ef como candidata al primer puesto de influencia en el pensamiento y la espiritualidad cristianas. En verdad, Ef, calificada como «la corona del paulinismo» (C. H. Dodd), es más atractiva para muchos, puesto que les ahorra la compleja argumentación de Rm. Especialmente atrayente para una época de ecumenismo es la magnífica visión de Ef de la iglesia universal y de la unidad de los cristianos. El autor de esta carta ha sido designado como el supremo intérprete del Apóstol (algunos protestantes añadirían: «antes de la aparición de Martín Lutero») y «su mejor discípulo».

¿Quién es este escritor? Ya en el siglo XVI Erasmo, al caer en la cuenta de que el estilo de Ef con sus frases graves es totalmente diferente del de las cartas principales de Pablo, pensó que su autor podría ser otro. Ya en 1792 E. Evanson puso en duda la autoría paulina, y a lo largo del siglo XIX se fueron presentando argumentos contra esta autoría con una sistematización creciente. Sin embargo, incluso en el siglo XX ha habido defensores importantes de Pablo como autor de Ef (E. Percy, en 1946; M. Barth y A. van Roon, en 1974). Una estimación honesta de la situación podría ser la siguiente: *hoy día en torno al ochenta por ciento de la crítica mantiene que Pablo no escribió Ef.*

Después del *Análisis general*, que trata el mensaje básico de la carta tal como ha llegado a nosotros (en el que Pablo aparece como el remitente)[1], dedicaremos otras secciones a la *Eclesiología de Ef y el «proto-*

1 Mi única presuposición es que la frase «en Éfeso» faltaba en el original de 1,1 (p 811), por lo que la carta iba dirigida a «los santos y fieles de Jesucristo»

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si fue escrita por Pablo, en los 60 Si es pseudónima (opinión del 80% más o menos de la crítica), hacia los 90.

DESTINATARIOS Los cristianos de procedencia paulina (imaginados probablemente en Asia Menor occidental)

AUTENTICIDAD Compuesta probablemente por un discípulo de Pablo (quizá miembro de la «escuela» paulina de Éfeso) que se inspiró en Col y en algunas otras de las cartas genuinas

UNIDAD No se discute seriamente.

INTEGRIDAD «En Éfeso» es probablemente un añadido en 1,1, no se propone seriamente la existencia de otras interpolaciones

DIVISIÓN FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1-2
B. Acción de gracias 1,3-23
C Cuerpo de la carta 2,1-3,21 indicativo paulino (instrucciones)
4,1-6,20 imperativo paulino (parenesis y exhortaciones)
D Fórmula conclusiva 6,21-24

DIVISIÓN DE ACUERDO CON EL CONTENIDO

1,1-2	Saludos a todos los santos
1,3-3,21	«Indicativo» o sección doctrinal
1,3-23	*Doxología* que alaba a Dios por lo que ha hecho por «nosotros» en Cristo Jesús (1,3-14) y *plegaria* de intercesión para que «vosotros» (los destinatarios) podáis conocer esto (1,15-23).
2,1-3,13	Exposición de la actividad salvífica, unificante y reveladora de Dios
3,14-21	Nueva *plegaria* de intercesión (por «vosotros») y *doxología* («nosotros»)
4,1-6,20	«Imperativo» o sección parenética
4,1-5,20	Exhortaciones respecto a la unidad, ministerio pastoral, dos modos de vida (dualismo), caminar como hijos de la luz, evitar las obras de las tinieblas
5,21-6,9	Código de comportamiento doméstico
6,10 20	Armarse para luchar contra los poderes malignos, plegaria especial
6,21-22	Misión de Tíquico
6,23-24	Bendición

catolicismo», ¿A quiénes y por quién?, ¿Qué género?, Trasfondo de las ideas, Cuestiones para ulterior reflexión y Bibliografía.

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Pablo se halla prisionero por el Señor (3,1; 4,1; 6,20) y envía a Tíquico a los destinatarios para les dé noticias sobre sí mismo (6,21-22). Por lo demás no hay otra historia en Ef que cuente el trato anterior de Pablo con sus correspondientes o detalles sobre éstos.

Los destinatarios mencionados en la FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-2)[2], «Los santos y fieles a Jesucristo», pueden ser cristianos cualesquiera, aunque la mención de Tíquico (cf. Col 4,7-8) significa probablemente que el escritor conoce las comunidades cristianas de Asia Menor occidental[3]. Aunque Pablo dice en 3,13 que está ofreciendo por ellos sus sufrimientos, no describe ningún detalle angustioso de su situación presente, ni peligro inminente alguno que pueda amenazar a los destinatarios. Por el contrario, hay más bien un tono relajado de cumplimiento y de ánimos.

En 1,3-14, la primera parte de la ACCIÓN DE GRACIAS (1,3-23), Pablo utiliza el lenguaje casi litúrgico de las bendiciones judías[4] y celebra la función de Cristo y de los cristianos en el plan de Dios para unir en Él todas las cosas en el cielo y en la tierra. En este misterio de la voluntad divina, anterior incluso a la creación del mundo, Dios destinó a los cristianos a la «filiación» en Cristo, quienes a través de la sangre de éste consiguen la redención, el perdón de los pecados y las riquezas de la gracia. Los cristianos han oído la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación. Luego (1,15-23) Pablo reconoce agradecidamente la fe y el amor de los destinatarios y ruega para que

2. P. T. O'Brien, «Ephesians 1 1. An Unusual Introduction to a New Testament Letter», en NTS, 25 (1978-1979). 504-516.

3. El autor está pensando en cristianos de la esfera paulina de los que tiene experiencia. Por ello, no es necesario especular que Ef es una encíclica escrita a la iglesia universal, incluso aunque el escritor presumiera que su escrito era apropiado para ser leído o escuchado por todos los cristianos.

4. Esta acción de gracias ha sido comparada con el comienzo de las *Dieciocho bendiciones* (*Shemoné Esréh*) utilizadas a finales del siglo I en la liturgia judía sinagogal. Muchos estudiosos califican esta sección como hímnica y proponen para ella un contexto bautismal. La detección de himnos en Ef, sin embargo, es una empresa insegura y discutida. Barth, *Ephesians,* 1,6, hace una lista de trece pasajes. Ciertamente, los himnos de Ef tienen una estructura mucho menos definida que los de Flp 2,6-11 y Col 1,15-20, de modo que otros estudiosos prefieren hablar del empleo de un estilo hímnico más que de la adaptación de himnos previamente existentes. Ef 5,19 anima a que se entonen salmos e himnos al Señor (Cristo). Cf. J. T. Sanders, «Hymnic Elements in Ephesians 1-3», en ZNW, 56 (1965), 214-232.

puedan acrecentar el conocimiento de Cristo exaltado, que está sobre todas las potestades ahora y por siempre. Y todo ello sucede por la Iglesia, cuerpo de Cristo, su plenitud, que llena todo en todo. Así pues, Pablo considera a la Iglesia un objetivo del plan divino que implica a toda la creación..., una Iglesia, por tanto, con una dimensión futura.

LA SECCIÓN EN INDICATIVO DEL CUERPO DE LA CARTA (2,1-3,21) comienza explicando cómo ese plan, que manifiesta la riqueza de la misericordia y el amor divinos, ha convertido a los pecadores en santos, a los espiritualmente muertos en vivos espirituales, salvados por la fe, don de Dios (2,1-10). «Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús para hacer buenas obras que la divinidad ha preparado de antemano». Además, 2,11-25[5] describe líricamente cómo la gracia de Dios ha llegado hasta los gentiles, de modo que los otrora alejados están ahora cerca. Dios ha demolido el muro de la hostilidad, y las comunidades de Israel y de los paganos son ya una. Son ahora ciudadanos de la casa de Dios, edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas con Cristo como piedra angular (2,20). En 3,1-21 Pablo explica a sus destinatarios (aunque probablemente ya lo han oído) por qué es esto particularmente importante: Dios ha dado a conocer el misterio, por una revelación hecha al propio Pablo, de cómo éste, el más pequeño de todos los santos, ha sido constituido ministro del evangelio para todos los gentiles, quienes ahora son coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa. En verdad, por medio de la Iglesia el misterio de Dios es ahora conocido por las potestades celestes. Pablo ofrece su prisión y sus oraciones (3,13-19) para que los destinatarios cristianos comprendan el amor de Cristo manifestado en todo ello —un amor que sobrepasa toda ciencia—, de modo que puedan ser colmados con toda la plenitud (*plêroma*) de Dios. Pablo concluye esta parte del indicativo de su carta con una doxología, casi como si pensar en Cristo le llevara a alabar a Dios (3,20-21).

LA SECCIÓN EN IMPERATIVO DEL CUERPO DE LA CARTA (4,1-6,20) explica las implicaciones de este grandioso plan divino con treinta y seis verbos en imperativo[6]. En 1,4 Pablo había dicho que Dios «nos» había

5 Junto con 2,14-18 (y sus frecuentes referencias a la paz) y 19-22, quizás himnos M S Moore, «Ephesians 2,14-16 A History of Recent Interpretation», en EvQ, 54 (1982), 163-168.

6 D. E Garland y R A. Culpepper tratan de Ef 4,1-24 y 4,25-5,20 en RevExp, 76 (1979), 517-527. 529-539.

escogido en Cristo antes de la fundación del mundo para ser santos e inmaculados en la presencia divina. En 4,1 procede a impartir normas para una vida digna de tal vocación. En primer lugar, el Apóstol proclama siete manifestaciones de la unicidad en la vida cristiana (4,4-6)[7]. Luego continúa señalando cómo el Cristo elevado a los cielos[8] ha derramado una diversidad de dones que equipan a los cristianos para la construcción de su cuerpo: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (4,7-12). Cuando Pablo trató de estos carismas en 1Co 12, provocaban la división entre los cristianos; pero ahora que no hay que corregir a nadie, el Apóstol puede proclamar que esos carismas ayudan a «los santos» a conseguir la unidad de la fe, hasta la medida de la estatura de la plenitud (*pléroma*) de Cristo, para crecer así en él, la cabeza del cuerpo (4,13-16)[9].

Puesto que los gentiles y los judíos han sido hechos uno, los cristianos procedentes de la gentilidad no están ya en la obscura ignorancia, por lo que no pueden vivir en la impureza y en las liviandades de su antigua vida (4,17-24). En 2,15 Pablo había hablado de la obra de Cristo al crear un nuevo ser humano a partir de judíos y gentiles; ahora instruye a ese nuevo hombre para que no viva de acuerdo con el antiguo esquema de vida. Las normas de esa nueva vida reflejan las exigencias de los Diez mandamientos sobre cómo no hay que tratar a los otros (4,25-5,5). Pablo ve dos maneras de «caminar» opuestas entre sí, que corresponden a la luz y las tinieblas, al Espíritu Santo y al Maligno, a la verdad y a la mentira. Este dualismo genera hijos de la luz y de la desobediencia (5,6-20), sabios y necios. Los cristianos, designados como santos en 1,2, no pueden tener parte en las estériles obras de la obscuridad. El «Despiértate, tú que duermes...» de 5,14 procede probablemente de un himno[10]. En vez de comportarse bulliciosamente, los cristianos han de entonar melodías al Señor.

7 Tambien son dignos de notarse como signo de unidad los diez casos de verbos y substantivos que comienzan con el preverbio *syn-* («junto», «con»), por ejemplo, 2,6 «resucitados y sentados conjuntamente », 2,21 «trabados/unidos con», 3,6 coherederos

8 Sobre el descenso-ascenso de Cristo, cf G B Caird, StEv II, 1964, 535-545 Se ha comparado a veces este esquema con la cristología joánica

9 Al contrario de la urgente advertencia contra la falsa filosofía y el culto a los angeles de Col 2,8-23, la referencia en Ef 4,14 a ser llevado aca y allá por cualquier viento de doctrina o astucia humana es breve y general Puede aplicarse a cualquier tiempo y lugar sin nada concreto en mente

10 ¿Significa la frase «Levantate de entre los muertos» que la resurrección tiene lugar en el bautismo? (Cf también 2,5-6 y la discusion sobre la escatología realizada de Col en pp 793-794) Ef no menciona una futura resurrección de los cristianos ni la parusía

Ef 5,21-6,9 concretiza el modo de la vida cristiana en términos de un código de comportamiento doméstico para las *mujeres*/maridos, *hijos*/padres, *esclavos*/dueños. El omnipresente esquema de la sujeción del primer miembro de esos tres pares y la obligación del segundo miembro de cada par (al que se debe sujeción) de servir como ejemplo de las características de Cristo es la misma que en Col y no hay diferencias interesantes. Ef 5,21 comienza con una exhortación a estar sujetos unos a otros por reverencia a Cristo; naturalmente, esto afecta a los maridos respecto a sus mujeres tanto como a la inversa. Así pues, el inicio de este código modifica con mayor radicalidad que Col el orden establecido. El lenguaje lírico de 5,25-27 (del que se piensa a veces que procede de un himno bautismal) relaciona a Cristo y a la Iglesia como marido y esposa, de modo que la sujeción y el amor respectivos reciben un sello exclusivo cristiano. El autor trata más extensamente la obligación de amar por parte del marido que la de estar sujeta por parte de la esposa, y ambas se enraízan en el plan inicial de Dios de la unión por medio del matrimonio (5,31 = Gn 2,24)[11]. Las instrucciones sobre padres e hijos reciben un refuerzo con un motivo veterotestamentario. El cambio que introduce Ef en la relación esclavo/dueño tiene lugar sobre todo en la sección destinada a los amos: no sólo han de ser imparciales al tratar a los esclavos como en Col, sino que deben evitar las amenazas, recordando que Cristo es el dueño de los dueños. El impulso radical del evangelio sitúa la presión en aquellos que tienen autoridad y poder.

Una exhortación final respecto a la continua batalla contra las potestades y principados (Ef 6,10-20)[12] emplea el lenguaje figurado de armas y armaduras. Hemos oído ya que el Cristo exaltado tiene su asiento por encima de tales poderes (1,20-21), y que éstos han conocido el misterioso plan de Dios a través de la Iglesia (3,9-10). Mas ahora descubrimos que esa escatología realizada no ha substituido enteramente a la futura, puesto que la batalla divina contra las potestades y los señores de las tinieblas presentes continúa. Pablo pide a los destinatarios que le encomienden en sus oraciones para que se le permita en esta lucha proclamar el misterio del evangelio. La magnífica autodesignación final como «embajador en cadenas» del evangelio (6,20) expresa sintéticamente el motivo del triunfo con la ayuda divina; ningún

11 J P Sampley, *«And the Two Shall Become One Flesh» A Study of Traditions in Ephesians 5,21-33* (SNTSMS 16), Cambridge University Press, 1971 Aquí Ef esta de acuerdo con 1Co 6,9 enraizando la actitud cristiana hacia el matrimonio en la historia de la creacion, como había hecho también Jesus (Mc 10,7-8), p 210

12 R A Wild, CBQ, 46 (1984), 284-298

obstáculo humano impedirá a Pablo proseguir su vocación anunciada al principio, «apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios» (1,1).

En la FÓRMULA CONCLUSIVA (6,21-24) hay sólo saludos mínimos, y referidos a su compañero Tíquico, enviado a los destinatarios como en Col 4,7-8.

II ECLESIOLOGIA DE EFESIOS Y PROTOCATOLICISMO

Digna de especial comentario es la exaltación de la Iglesia por parte de Ef, que va más allá de la alta estima que mostraba el autor de Col. Incluso aunque este último tenía una concepción universal de la «Iglesia», la mitad de sus cuatro usos de ese término (*ekklesía*) se referían a las iglesias locales (4,15-16); en los nueve casos de Ef, por el contrario, no hay tal referencia local. Todos ellos están en singular y designan a la iglesia universal Al igual que en Col 1,18.24, la Iglesia es el cuerpo de Cristo y éste es su cabeza (Ef 1,22; 5,23). Ahora bien, en Ef la Iglesia tiene una función cósmica. Según la interpretación más común de 1,21-23, Cristo ha sido constituido cabeza sobre todas las cosas (incluidas las potestades angélicas) «por la Iglesia», y la sabiduría de Dios se ha manifestado a esos poderes a través de ella (3,10). En la Iglesia se da gloria a Dios (3,20). Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (5,25), idea diferente a la concepción de que Cristo murió por los pecadores (Rm 5,6.8) o por todos (2Co 5,14-15). El objetivo de Cristo es la santificación de la Iglesia, purificándola por la ablución del agua con la palabra, haciéndola inmaculada y sin tacha. Cristo continúa alimentándola y mimándola (Ef 5,23-32)[13]. En el Cap. 27, *Cuestión* 3, comenté que muchos cristianos de hoy pueden tener problemas con la imagen de Pablo en Col ofreciendo sus sufrimientos por la Iglesia. ¡Cuántos más problemas pueden tener con la pintura de Ef según la cual la Iglesia es la finalidad del ministerio y muerte de Cristo!

Es éste el momento conveniente para mencionar con brevedad la cuestión del «protocatolicismo», cuyo exponente egregio es la eclesiología de Ef, según se piensa. Este vocablo, expresado también como

13 Cf Sampley, «*And* », sobre aspectos de la eclesiologia de Ef, cf S Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament Colossians and Ephesians*, Uppsala University Press, 1946, B M Metzger, *Theology Today*, 6 (1949-1950), 49 63, C F Mooney, *Scrip ture*, 15 (1963, 33 43, J Gnilka, TD, 20 (1972), 35 39, J L Houlden, StEv, VI (1973), 267-273, F J Steinmetz, TD, 35 (1988), 227 232

«catolicismo primitivo» o «catolicismo temprano», designa las etapas iniciales de la eclesiología, sacramentalismo, jerarquía, orden y dogma..., en síntesis los rasgos distintivos de la cristiandad *católica.* A comienzos del siglo XX A. von Harnack sostuvo que en el NT no existe este catolicismo primitivo; en su opinión, tal teología y organización eclesiástica fue una evolución que comenzó en el siglo II por influencia del espíritu helénico, que distorsionó el prístino carácter evangélico del cristianismo (al que volvió la Reforma). E. Kasemann cuestionó la validez de este punto de vista y se caracterizó por defender que el «protocatolicismo» sí existe en el NT, pero que este desarrollo no fue necesariamente normativo para la cristiandad entera[14]. Kasemann apeló al principio del «canon dentro del canon». Pablo distinguió entre letra y espíritu (2Co 3); igualmente los cristianos no deben hacer de todo el NT canónico una autoridad infalible, sino que han de percibir el Espíritu real dentro del NT. Respecto a Pablo, Kasemann (luterano) piensa que no se puede apelar a los escritos deuteropaulinos como intérpretes autorizados del evangelio de Pablo, y que Ga y Rm están más cerca de él con su idea de la justificación por la fe.

Hay mucho de arbitrario, sin embargo, en este tipo de argumentación, puesto que afirma el derecho a rechazar esas voces del NT con las que no se está de acuerdo. Otros cristianos o iglesias pueden ser menos explícitos en su juicio, pero aunque sólo sea a través de los leccionarios, todo el mundo tiende a conceder más peso a unas partes del NT que a otras. Una iglesia que acentúa la eclesiología de Ef, por ejemplo, es verosímil que lo haga porque su propia eclesiología se parece a ella Para adoptar una solución real a esta cuestión se debe reconocer que hay diferencias importantes en los libros neotestamentarios en temas como eclesiología, sacramentalismo y estructura eclesiástica. Una iglesia (o un cristiano) puede tomar la decisión teológica de conceder preferencia a un punto de vista sobre otro. Ahora bien, tomar conciencia de lo que por otra parte se dice en el NT sobre un tema puede modificar algunos de los rasgos exagerados o cuestionables de la propia posición. Repetir los pasajes del NT que sustentan nuestros puntos de vista puede proporcionarnos seguridad, pero escuchar las voces de la Escritura que hablan desde otro lado permite al NT actuar como nuestra conciencia.

14 Cf el Cap 2, n 40, Harnack, *What,* 190ss, Kasemann, «Ministry and Community in the New Testament», KENTT (orig alemán de 1949), 63-134, «Paul and Early Catholicism», en *New Testament Questions of Today,* Fortress, Philadelphia, 1967 (orig aleman de 1963), 236 251, Kung, *Structures,* 151 169, L Sabourin, *Theology Digest,* 35 (1988), 239 243, R E Brown, NJBC 66, 92 97

III ¿A QUIÉNES Y POR QUIÉN?

1. *¿A quiénes?*

Las señas de la carta son dudosas textualmente, puesto que la frase en cursiva de 1,1b, «A los santos que están *en Éfeso* y a los fieles en Cristo Jesús», falta en manuscritos importantes[15]. Hay también otros factores que ponen en duda el que la carta haya sido dirigida a los cristianos de Éfeso. En la mayoría de sus escritos Pablo menciona en algún lugar circunstancias personales pertinentes o actividades previas, y hacia el final incluye usualmente saludos de o para gentes conocidas por la comunidad destinataria. Estos detalles están ausentes de Ef, salvo la referencia a las cadenas de Pablo y a Tíquico (6,20-21). El Apóstol pasó unos tres años en Éfeso (54-57; Hch 20,31); por ello es casi inconcebible que en una carta amistosa a los cristianos de allí no hubiera incluido algunos saludos y recuerdos. Además, en Ef 1,15 dice el autor: «*He oído* de vuestra fe en el Señor Jesús». En 3,2 presupone que los destinatarios han «oído» la dispensación de la gracia de Dios a él confiada y en 3,7-13 les explica su ministerio. ¿Podía Pablo hablar tan indirectamente de sus relaciones a los cristianos de Éfeso? Ef 2,14 parece considerar un hecho consumado la caída del muro de enemistad entre la comunidad de Israel y la de los gentiles, y parece claro que eso no se cumplió en Éfeso o en otra comunidad paulina durante la vida del Apóstol. En verdad, puesto que Ef nunca menciona a los judíos y en 2,11 se dirige a «vosotros, gentiles según la carne», se obtiene la impresión de que esta carta fue dirigida a una comunidad de origen totalmente pagano. Esto no puede ser verdad en la situación de los años 50 tal como la ve Hch 19,10, pues la misión efesina había convertido a «judíos y gentiles por igual». Así pues, de las trece cartas que llevan el nombre de Pablo en el NT, es Ef la menos circunscrita a una situación concreta y puede ser la única no dirigida a unos destinatarios específicos, sino a cristianos (probablemente de Asia Menor, en especial) que consideraban a Pablo el gran apóstol.

15 En el papiro Chester Beatty II (P^{46}, hacia el 200), en la primera mano de importantes códices del siglo IV como el Vaticano y el Sinaítico, en el texto usado por Orígenes y también probablemente por Marción (quien designó esta carta como la dirigida «a los de Laodicea») y en Tertuliano. Algunos opinan que el título «a los de Laodicea» era original, pero que fue cambiado por «a los de Éfeso» debido a la mala reputación de la ciudad de Laodicea (Ap 3,15-16). Para todas las posibilidades, cf. E. Best, en E. Best-R. M. Wilson (eds.), *Text and Interpretation* (Hom. a M. Black), Cambridge University Press, 1979, 29-41, y PAP, 273-279.

El que Ef pueda tener como destinatarios a cualesquiera, o a todos los santos en Cristo Jesús, ha llevado a un cierto número de estudiosos (comenzando por el arzobispo Ussher en el siglo XVII) a considerarla una carta circular destinada a ser leída en muchas ciudades diferentes, con un espacio en blanco para ser rellenado en cada circunstancia con el nombre de un sitio en particular. (Así, los manuscritos que leen «en Éfeso» conservarían la copia leída en esa ciudad, mientras que el de Marción sería la de Laodicea.) Sin embargo, los testimonios sobre la utilización de tal tipo de cartas en el cristianismo primitivo son insuficientes, en particular para la idea del espacio en blanco. Un punto de vista más común (del que trataremos más abajo) es que el autor ha adaptado otro género literario al formato de carta.

2. *¿Por quién? La relación con Col*

Si Ef no es realmente una carta a los cristianos de Éfeso, sino una obra de tipo más general, ¿quién la escribió?[16]. En el capítulo precedente hemos tratado con un notable monto de detalles la cuestión de si Pablo compuso o no Col, y vimos que los argumentos favorecían, aunque no de modo constriñente, la hipótesis de un autor diferente a Pablo. Sorprendentemente, Ef se parece a Col en la estructura general y en paralelos verbales. Esto puede calcularse de varios modos; por ejemplo, entre un tercio y la mitad de los 155 versículos de Ef tienen paralelos con Col tanto en orden como en contenido. Un cuarto de los vocablos de Ef aparecen en Col, y un tercio de los términos de esta última se encuentran en Ef[17]. La tabla 7 presenta los temas paralelos[18].

Inevitablemente, los mismos argumentos de vocabulario, estilo y teología, invocados contra la autoría paulina de Col (pp. 790-796), se han esgrimido también contra la de Ef. El argumento de vocabulario, a saber, que Ef tiene unas 80 palabras que no aparecen en las cartas

16. Cf. en Cross, *Studies,* 9-35, el debate en torno a la autoría paulina de Ef (a favor, J. N. Sanders; en contra, D. E. Nineham).

17. Cf. J. Coutts, NTS, 4 (1957-1958), 201-207; J. B. Polhill, RevExp, 70 (1975), 439-450. Particularmente cercanos son los textos siguientes: Ef 1,1-2 y Col 1,1-2; Ef 1,22-23 y Col 1,17-19; Ef 2,13-18 y Col 1,20-22; Ef 4,16 y Col 2,19; Ef 5,19-20 y Col 3,16 Ef 5,22-6,9 y Col 3,18-4,1 (con un considerable acuerdo verbal); Ef 6,21-22 y Col 4,7-8.

18. La hemos adaptado de Puskas, *Letters,* 130-131, con la amable licencia del autor y de Liturgical Press. Los «temas» se toman de Ef y siguen su orden. Moffat, en su *Introducción NT,* 375-381, presenta una lista de paralelos más elaborada, imprimiendo el tenor literal de los pasajes.

Tabla 7 COMPARACIÓN DE EFESIOS Y COLOSENSES

Tema	*Ef*	*Col*
1) Redención, perdón	1,7	1,14 20
2) Cristo incluye a todos	1,10	1,20
3) Intercesión por los lectores	1,15 17	1,3-4 9
4) Riquezas de una herencia gloriosa	1,18	1,27 (esperanza de gloria)
5) Dominio de Cristo	1,21-22	1,16-18
6) Cristo os da la vida	2,5	2,13
7) Acercó a los extraños	2,12-13	1,21-22
8) Abolió los mandamientos	2,15	2,14
9) Pablo, prisionero	3,1	1,24
10) Misterio divino dado a conocer a Pablo	3,2-3	1,25-26
11) Pablo, ministro del evangelio universal	3,7	1,23 25
12) Pablo da a conocer a todos los misterios	3,8-9	1,27
13) Llevad una vida digna de vuestra vocación	4,1	1,10
14) Soportaos unos a otros con humildad, dulzura y paciencia	4,2	3,12-13
15) Cristo une a los miembros de la Iglesia	4,15-16	2,19
16) Desvestíos de la vieja naturaleza y revestíos de la nueva	4,22-32	3,5-10.12
17) No haya inmoralidad entre vosotros	5,3 6	3,5 9
18) Caminad sabiamente y aprovechad el tiempo	5,15	4,5
19) Entonad salmos, himnos y cánticos espirituales, dando gracias a Dios	5,19-20	3,16 17
20) Deberes domésticos de maridos, esposas, hijos, padres, esclavos y dueños	5,21 6,9	3,18-4,1
21) El prisionero Pablo exhorta a la perseverancia en la oracion	6,18-20	4,2-3
22) Tíquico enviado para informar a la Iglesia y dar ánimos	6,21-22	4,7-8

genuinas de Pablo[19] pierde mucho de su fuerza cuando conocemos que aproximadamente el mismo número de vocablos puede encontrarse en Ga, equiparable a Ef más o menos en extensión y en el número de palabras diferentes que utiliza. Otros datos son más dignos de atención: el estilo florido de Ef es como el de Col, pero incluso más expansivo e hiperbólico (p. ej., hay casi cincuenta casos de «nosotros»/«to-

19 Nótese *Satanás* aparece siete veces en las cartas genuinas de Pablo, nunca *diábolos*, empleado dos veces en Ef.

dos» que producen frases de una extensión considerable como Ef 1,3-14 y 4,11-16[20]. Encontramos un amontonamiento de adjetivos y genitivos, un estilo redundante y términos en nada característicos al uso paulino en las cartas no discutidas. Pero hay también diferencias entre Col y Ef que complican la cuestión de la autoría. Ef es más amplia y tiene conjuntos de material ausentes de Col, por ejemplo gran parte del himno de Ef 1,3-14 y de la parenesis de 4,1-14. Por otro lado, el ataque contra la falsa filosofía de Col 2 y la larga lista de saludos de Col 4 faltan en Ef. Motivos compartidos como «cuerpo», «cabeza», «plenitud», «misterio» y «reconciliación» tienen a menudo un tono algo diferente en Ef[21]. Al tratar del mensaje hemos visto otras diferencias, por ejemplo en los códigos de deberes domésticos y en la eclesiología.

Aunque algunos estudiosos continúan considerando a Pablo como autor de Ef[22], el peso de los argumentos ha empujado al setenta u ochenta por ciento de la crítica a rechazar este punto de vista, incluidos un número importante de investigadores que piensan en Pablo como autor de Col. Dentro de ese porcentaje aludido, *probablemente la mayoría postulan un autor para Ef diferente del que compuso Col*[23]. Debemos examinar ahora otros aspectos de Ef para determinar algo más sobre su autor.

20. C. J. Robbins, JBL, 105 (1986), 677-687, señala que las frases largas son características de la estructura periódica descrita por los retóricos griegos.

21. Mientras que en Col el misterio revelado en Cristo es el plan divino para la salvación de los gentiles, en Ef ese misterio es la unión de judíos y paganos en un mismo cuerpo, el de Cristo (3,3-6), y, en verdad, la unión en él de todas las cosas en el cielo y en la tierra (1,9-10).

22. Unos pocos investigadores han sostenido que Pablo escribió Ef y que otro distinto hizo un digesto de sus ideas en Col. Si Pablo escribió ambas cartas, Col pudo haberse compuesto al final de su «primer» encarcelamiento en Roma (61-62) y Ef justo un poquito más tarde en esa misma situación, o bien (sobre la base de las Pastorales, pensando de que Pablo abandonó Roma y volvió de nuevo) durante la «segunda» prisión romana (hacia el 64-66). Ahora bien, puesto que Tíquico, el portador de la carta a los colosenses (Col 4,7-8), parece haber llevado también Ef (Ef 6,21-22), algunos han teorizado que Pablo escribió Flm, Ef y Col al mismo tiempo y que envió las tres con Tíquico: Flm a Filemón y a su iglesia doméstica recomendando a Onésimo; Col a la comunidad de Colosas y Ef como carta para ser leída más generalmente por varias iglesias de la misma zona (Johnson, *Writings*, 354).

23. Esto significa algo más que el simple cambio de escriba que tomó al dictado Col, pues se postula una mayor libertad de expresión. E. Best, NTS, 43 (1997), 72-96, argumenta que la relación de Ef con Col no procede de que alguien copiara un escrito, sino de las discusiones entre dos discípulos de Pablo.

3. *¿Por quién? La relación con otras cartas paulinas*

La crítica ha descubierto paralelos entre Ef y las otras cartas paulinas, aunque en mucha menor escala que las semejanzas entre Ef y Col. G. Johnston, IDB 2, 110-111, presenta una cuidadosa lista de paralelos entre Ef y las siete cartas no disputadas de Pablo (considerando dudosos los que afectan a 2Ts); los contactos más impresionantes se hallan entre Ef y Rm, 1 y 2Co y Ga[24]. Si Pablo escribió Ef, pudo haberse inspirado en sus escritos anteriores (si es que disponía de ellos en la prisión); ahora bien, ¿es verosímil que los hubiera utilizado de esa manera? Hemos visto que Rm es de algún modo el primer comentario a Ga, pero el uso paulino de los temas de esta última carta en Rm representa el refinado de sus propias ideas por parte de un docto innovador que se enfrenta a una nueva situación. La mayoría de los estudiosos interpretan la reutilización de las cartas paulinas en Ef como un proceso secundario.

Goodspeed propuso una explicación aventurada seguida en parte por Knox. Se trata de una expansión de la idea de que el esclavo Onésimo fue manumitido por Filemón, retornó a Éfeso y se convirtió allí en obispo unas cuantas décadas después de la muerte de Pablo (cf. Cap. 21, sección *Vida posterior de Onésimo*). El interés por Pablo aumentó con la aparición de los Hechos, y esto inspiró a Onésimo la idea de reunir en Éfeso copias de las cartas del maestro y a partir de ellas componer Ef como un sumario de las ideas del Apóstol, colocándola a la cabeza de la colección[25]. La especial cercanía a Col se explica porque junto con Flm era ésta la carta con la que Onésimo se sentía más implicado, pues había acompañado a Tíquico, su portador, a Colosas.

Aunque la teoría de Goodspeed es atractiva, se trata casi totalmente de una conjetura y tiene pocos seguidores. Otras hipótesis identifican al autor de Ef con alguno de los discípulos conocidos de Pablo: *Timoteo,* porque se piensa que él fue el escriba de Col; *Tíquico,* porque es mencionado tanto en Col como en Ef (Mitton), y *Lucas,* por la relación propuesta entre Ef y Hechos[26]. Es digno de notarse que tales

24 Si existen paralelos entre Ef y las Pastorales (es decir, 2,3-7 y Tt 3,3-7), puede ser que estas últimas dependan de la primera Los paralelos con Lucas-Hechos y el Ap son discutibles, y los más impresionantes respecto a 1P (n. 31) pueden representar la dependencia de una tradición común

25 De hecho, sin embargo, Ef no está colocada en primer lugar en ninguna de las listas antiguas o coleccion de cartas de Pablo

26. Cf. la lista de paralelos en Puskas, *Letters,* 133-134 Algunos son más bien tenues. Cf también E Kasemann en SLA, 288-297 Hch 20,17-38 dirige a los ancianos de Éfeso las últimas palabras del Apóstol a las iglesias por él fundadas

propuestas contienen a menudo la idea de un discípulo de Pablo que trabaja en Éfeso con una colección de cartas paulinas. La teoría de la pseudonimia de Col postula la existencia de una escuela paulina en esa ciudad, un miembro de la cual compuso Col en los años 80 utilizando como trasfondo material tomado de Flm. Esta escuela pudo ser muy bien el contexto en el que se reunieron las cartas de Pablo[27]. *Una teoría plausible, pues, podría ser la siguiente: alguien de la escuela paulina de discípulos en Éfeso, basándose en las cartas genuinas del Apóstol (y en especial en Col, compuesta anteriormente), compuso Ef como una muestra animosa de algunos aspectos del pensamiento paulino.* Si la frase «en Éfeso» faltaba en el original, pudo haber sido añadida en una copia por un escriba que conocía que la composición de esa carta estaba relacionada con aquella ciudad[28]. La reminiscencia de Ef 5,15.29 en una carta escrita por Ignacio de Antioquía hacia el 110, *A Policarpo* (5,1), obispo de Esmirna, a unos sesenta km al norte de Éfeso, proporciona en opinión de la mayoría un medio de control para datar a una Ef pseudónima en los años 90. Probablemente por esos años también había una colección al menos incipiente de cartas de Pablo en la que pudo inspirarse el autor de Ef.

IV ¿QUÉ GÉNERO?

En la sección precedente mencioné con calculada vaguedad en el párrafo 1) «otro género literario adaptado al formato de carta» y en 3) hablé de una «muestra animosa de algunos aspectos del pensamiento paulino». Las semejanzas de Ef con una carta son marginales, pero el antiguo formato epistolar griego iba más allá de las cartas en sentido estricto (pp. 542-543), de modo que Ef podía funcionar como un discurso o alocución pronunciada ante un público de iglesias paulinas. Ef puede ser un escrito que difumina la antigua línea divisoria deissmaniana entre «epístolas» y «cartas». Muchos estudiosos se han esforzado por ser precisos, suponiendo que los mínimos elementos del formato de carta (1,1-2; 6,21-22) tomados de Col son sólo incidentales para el

27 El que el pensamiento de Ef tenga semejanzas con el de Juan (defendido, p. ej., por Allan), tradicionalmente relacionado con Efeso, puede también favorecer a esta ciudad como lugar de composición. Aunque Ef es una «epístola de la cautividad», la cuestión de cuál de los tres encarcelamientos de Pablo es su escenario no es realmente importante si se piensa que la carta es deuteropaulina y que las referencias a la prisión han sido tomadas de Col.

28 O bien representa una antigua conjetura de algún copista como posible destinatario.

mensaje. Tratado teológico, manifiesto, meditación, homilía..., son algunas de las definiciones propuestas. Soards (*Apostle*, 153) puede hallarse cerca del punto de vista común cuando habla de una síntesis y desarrollo de temas paulinos para producir «una gran teología paulina en el formato normal del modo de comunicación del Apóstol... para una nueva época y lugar». Hay, en efecto, pasajes en Ef que son un sumario del pensamiento paulino, por ejemplo 2,8-10[29]; sin embargo, Ef no es una síntesis completa, pues sólo acentúa unos pocos aspectos, tales como la unidad, la escatología triunfal o una cristología elevada.

Los investigadores más interesados en el análisis formal se han concentrado en el tono congratulatorio de Ef y hablan de «retórica epidíctica» (p. 545), especialmente de carta que utiliza la alabanza como medio de atracción (muy a menudo ante un público importante). Pablo, sin embargo, es una figura superior, un apóstol santo idealizado como *el* prisionero de Cristo en 3,1; 4,1. Lo que el autor escribe no es tanto una alabanza exagerada de los destinatarios cuanto una estimación entusiasta de lo que Cristo ha conseguido para todos los cristianos y, en verdad, para todo el universo[30]. Más que atraer, Ef anima al crecimiento en la vida cristiana, por lo que contiene exhortaciones generales no motivadas por problemas concretos.

Los estudiosos han detectado en Ef un contexto nítido de plegaria en común. Ahondando en esta veta, otra tesis encuentra un lenguaje bautismal en 1,13-14; 4,5.30; 5,8.26 (cf. Kirby, *Ephesians*) y ve en Ef una enseñanza completa para los que acaban de ser bautizados, de donde procede ese tono animoso. La cercanía de Ef a 1P, considerada a menudo como una homilía bautismal, ha contribuido a esta tesis[31]. (Incluso sin una orientación específica hacia el bautismo, el autor, consciente o inconscientemente, utilizó el lenguaje teológico familiar para él y para sus destinatarios de una tradición cristiana común que se enseñaba ya en el bautismo.) El hecho de que la primera parte de Ef (la

29 A T Lincoln, «Ephesians 2 8-10 A Summary of Paul's Gospel», en CBQ, 45 (1983), 617 630

30 H L Hendrix, *Union Seminary Quarterly Review*, 42 (1988), 3-15, compara Ef con los decretos honorarios grabados para celebrar a los benefactores, estas inscripciones pueden ofrecer paralelos a las pesadas construcciones gramaticales y al uso de la hipérbole en Ef

31 Compárese Ef 1,3 y 1P 1,3, Ef 1,20 21 y 1P 3,22, Ef 2,19-22 y 1P 2,5-6 9, Ef 3,4-5 y 1P 1,10 12 Cf J Coutts, NTS, 3 (1956-1957), 115 127, Puskas, *Letters*, 139 140, piensa que Ef es una homilía bautismal adaptada para una circulación general entre las iglesias de Asia Menor occidental, puesta en formato de carta por un escritor de la comunidad en donde había sido proclamada Algunos ven las relaciones con 1P como un argumento en favor del origen romano de Ef

«sección doctrinal»; cf. la página sumario) comience y concluya con una doxología y una plegaria, ha sugerido a algunos un trasfondo litúrgico. Kirby, *Ephesians*, encuentra en los caps. 1-3 el esquema de una bendición judía, utilizada quizás en la eucaristía, y halla en otras partes varias de Ef los ecos de una ceremonia de renovación de la alianza de Pentecostés.

Conclusión. Sin pronunciarnos demasiado en concreto sobre la forma literaria precisa, hacemos las siguientes observaciones: *Las cartas genuinas de Pablo en los 50* nos muestran a un hombre que pugna con la cuestión del retorno de Cristo y el destino general de los cristianos, así como con los judeocristianos que insistían en la necesidad de la circuncisión para los paganos y en las obras de la Ley. Ante los que creen el autor invoca a Jesús muerto por sus transgresiones y resucitado para su justificación. La mayor parte de Israel no aceptó los que Jesús dijo; sin embargo, Pablo proclamó que en el futuro sí habrían de aceptarlo. Aunque tuvo éxito entre los gentiles, el Apóstol recordó a éstos que eran sólo una rama de acebuche injertada en el olivo de Israel. Los creyentes están unidos en el cuerpo (resucitado) de Cristo al haber sido bautizados en él, y deben vivir anticipadamente esta situación antes del retorno de Cristo y del sonido de la trompeta final. En Ef tales pugnas parecen cosas del pasado[32], y la misión de Pablo está triunfando. Éste, que se definió a sí mismo como el último de los apóstoles (1Co 15,9), aparece descrito ahora como el último de todos los santos (Ef 3,8). El autor contempla la vida de Pablo como una parte integrante del misterioso plan de Dios para toda la creación en Cristo (3,1-12). Dios ha concedido al Pablo de Ef la comprensión no sólo de la redención cumplida por la crucifixión/resurrección, sino también del plan completo de Dios según el cual todo, en el cielo y en la tierra, queda sujeto al Cristo exaltado y unido a él. Esto es visible en la Iglesia, considerada ahora como la obra maestra de lo realizado por Cristo, puesto que judíos y paganos, sin perder su propia identidad, han sido hechos uno en la Iglesia[33]. El Pablo de Ef no necesita hacer hinca-

32. Sólo hay una referencia a la Ley en Ef (2,14-15): «Cristo ha demolido en su carne el muro divisorio de la hostilidad, aboliendo la ley de los mandamientos con sus prescripciones». Sobre este tema, cf. C. J. Roetzel, ZNW, 74 (1983), 81-89.

33. Algunos estudiosos piensan que Ef fue compuesto como un correctivo de tono universal para reprobar tanto la exclusión de los paganos por parte de los judeocristianos como el exclusivismo de los cristianos procedentes de la gentilidad que pretendía arrancar de Israel el legado de la historia de la salvación, o disociar al cristianismo del judaísmo, en esos momentos considerado peligroso después de la revuelta judía del 66-70. El texto de Ef, sin embargo, tiene el aire gozoso de la unidad ya conseguida que da fuerzas a los destinatarios recordándoles esta maravilla realizada por Dios a través de Cristo, y no

pié en la segunda venida porque mucho de ella ha sido ya realizado en Cristo.

¿Pudo verificarse esta perspectiva en los últimos años de la vida de Pablo?[34]. No sabemos qué le ocurrió al Apóstol en lo que se refiere a cambios teológicos en los años 60 justo antes de morir, pero en muchos aspectos el punto de vista de Ef es ciertamente diferente del de las cartas genuinas. Muy verosímilmente, pues, debemos pensar que Ef es la continuación del legado paulino entre sus discípulos, que llegaron a ver cómo la iglesia unificada de judíos y gentiles (¿existente en algunos lugares de Asia Menor?) se correspondía con el plan de Dios y llevaba a su culminación el evangelio proclamado por Pablo. Uno de sus discípulos había escrito Col una década antes (en los 80) para corregir una doctrina peligrosa extendida por el valle del Lico. Pero el peligro había ya pasado (quizá por la influencia de Col), y otro escritor, impulsado por la experiencia de una iglesia unificada, quiso compartir con todos los santos el desarrollo de la cristología y eclesiología paulinas que habían hecho posible tan magnífico resultado. Este personaje tomó muchas de las ideas de Col y las mezcló con otras de las cartas escritas por el auténtico Pablo para ofrecer la expresión más completa a la concepción paulina de cómo Cristo y la Iglesia encajaban dentro del plan divino.

Para algunos una carta como Ef, no escrita por Pablo mismo, pierde mucho de su autoridad. Ahora bien, la tesis que afirma su procedencia de la escuela paulina, además de enraizar sólidamente esta obra en la herencia paulina, glorifica al Apóstol por medio de la calidad de sus discípulos. Durante su vida Pablo atrajo a un buen número de colaboradores verdaderamente distinguidos en la proclamación del evangelio: Timoteo, Tito, Silvano, Lucas, Áquila, Priscila, etc. (Cap. 17, n. 3). En el último tercio del siglo I éstos y otros innominados continuaron su obra y aplicaron sus ideas a los nuevos problemas, al igual que los apóstoles continuaron y desarrollaron la obra de Jesús. Al considerar la función de las cartas deuteropaulinas se puede pensar en el profeta Isaías histórico, que no quedó disminuido porque dos siglos después de su muerte su imagen inspirara a otros profetas para escribir dentro de su tradición y añadir sus obras a la suya como una parte integral de la profecía isaíaca.

reprueba ni advierte a nadie. La sección parenética (Ef 4,1-6,20) es tan general que no es necesario postular la existencia de ninguna amenaza concreta, por ejemplo un gnosticismo libertino.

34. La suavidad de Ef ha forzado a los partidarios de la autoría paulina a atribuir la obra a la ancianidad del Apóstol, cuando se había apagado toda su pasión.

V. TRASFONDO DE LAS IDEAS

Si aceptamos que «en Éfeso» es una adición tardía, hay muy poco en la carta que nos hable del trasfondo de los destinatarios, así como tampoco hay una indicación clara de que los pensamientos expresados en Ef estuvieran concebidos para corregir ideas equivocadas o malas influencias sobre aquéllos. Prácticamente, pues, nuestro tratamiento actual se centrará en el trasfondo de las *ideas del autor*. Algunos de sus intereses reflejan la respuesta de Col a la falsa filosofía, por ejemplo la elevada cristología de Ef y la subordinación a Cristo de los principados, potestades y el Maligno. Pero ¿qué ocurre con otras ideas, por ejemplo el interés por la Iglesia y la unidad cósmica, el dualismo entre los hijos de la luz y las obras de las tinieblas (5,8-10) y la ascensión de Cristo por encima de los cielos (4,8-10)?

Diversos investigadores han propuesto el espectro usual de los sistemas de la filosofía griega como trasfondo de Ef. Los que veían una influencia gnóstica en Col (en la falsa filosofía, o en el autor) tienden a ver también aquí una influencia gnóstica, bien porque el escritor emplee un lenguaje y pensamiento gnóstico para contrarrestar la herejía, bien porque desarrolle un gnosticismo cristiano como el mejor medio para explicar el papel de Cristo en el mundo. Estos investigadores afirman que el Jesús de Ef se ha convertido en un redentor gnóstico, el cual, en vez de demoler el muro que separa la tierra del reino de lo celeste, ha abatido el muro entre Israel y los paganos (2,14-16) y ha retornado a su reino celeste llevándose consigo de este mundo a los que estaban prisioneros (4,9-10). Se ha comparado la idea de la incorporación en el cuerpo de Cristo con el tema gnóstico del ingreso en el cuerpo cósmico del Hombre celestial. Sin embargo, muchos de los testimonios sobre esas ideas gnósticas proceden de fechas posteriores al siglo I, y algunas de las analogías están traídas por los pelos (p. ej. la procedencia de la idea del muro[35]). Hay también ciertos intereses en Ef que serían rechazados por muchos de los gnósticos posteriores, por ejemplo que Dios ha creado el mundo y ha planeado redimirlo a través de la sangre de Cristo (Ef 3,9; 1,7-10); y que el matrimonio entre un hombre y una mujer es algo sagrado y querido por Dios (Ef 5,21-33). Todo lo más, se podría conceder la posible influencia en Ef de elementos que en el futuro aparecen entreverados en los sistemas gnósticos.

35. Si hay que conjeturar, dada la imagen del Templo en 2,21, el muro divisorio mencionado cinco versículos antes puede recordar con mayor verosimilitud al muro que mantenía a los gentiles fuera de la sección interior del patio del Templo, reservado a los judíos.

Otros estudiosos proponen un trasfondo judío para algunas de la ideas del autor. Ef contiene más elementos semíticos que las cartas no discutidas de Pablo. Por ejemplo, tanto para el estilo hímnico como para el contenido teológico se han descubierto paralelos en los textos del Mar Muerto[36]. El tema del misterio (*mystérion*), que aparece seis veces en Ef, es muy cercano a la concepción del «misterio» en la literatura de Qumrán[37]. En esta literatura encontramos también una imagen dualista del mundo dominado por los espíritus de la luz y de las tinieblas, al igual que en Ef 6,12, donde se habla de los «dominadores de este mundo tenebroso». La literatura qumránica describe a los hijos de la luz que caminan en la luz, distintos de los hijos de las tinieblas que caminan en las tinieblas, al igual que Ef 2,2 conoce a los hijos de la desobediencia. En las reglas de la comunidad de Qumrán existen códigos de comportamiento comparables a las normas de conducta doméstica de Ef. En el judaísmo el tema de la unidad cósmica en un cuerpo tiene cierto paralelismo en el pensamiento de Filón, según el cual el mundo es un cuerpo cuya cabeza es el Logos. De una manera general, pues, las concepciones de Ef pueden explicarse porque su autor se inspiró en las Escrituras, en el pensamiento judío que había evolucionado en el mundo helenístico y en creencias cristianas, especialmente las que se formulaban dentro de la tradición paulina. Por consiguiente, no es necesario postular que las religiones de misterio paganas o el gnosticismo hayan sido un factor influyente importante.

VI. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Ef 2,19-20 describe a los cristianos como «conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, con Cristo Jesús como piedra angular». En 1Co 3,10-11 dice Pablo: «Yo puse el fundamento... nadie puede poner otro fundamento que el ya puesto, Cristo Jesús». La diferencia sobre la noción de fundamento en estas dos frases se ha constituido en argu-

36. K. G. Kuhn, PAQ, 115-131; F. Mussner, PAQ, 159-178. Hay que ser cuidadoso en distinguir entre la afirmación improbable de que el autor de Ef fuera influenciado directamente por la literatura qumránica, o por los esenios de Qumrán, y el hecho demostrable de que la literatura del Mar Muerto muestra ideas comunes entre los judíos del siglo I. Murphy-O'Connor, «Who», ha sugerido que Ef fue compuesta bajo la dirección de Pablo por un escriba (amanuense) que era un esenio convertido.

37. Cf. Cap. 27, n. 19. C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion* (CBNTS 8), Gleerup, Uppsala, 1977, retrotrae este uso de misterio hasta Daniel y a otro trasfondo judío.

mento para postular que Ef fue escrito por un discípulo de Pablo y no por este mismo. Pasajes como Mt 16,18; Ap 21,14; Mt 21,42; Hch 4,11; 1P 2,4-8 muestran que ambas interpretaciones sobre el fundamento eran conocidas fuera del círculo paulino. ¿Conducen esas dos interpretaciones a diferentes imágenes de la Iglesia?

2) Algunos critican las imágenes que hablan del «fundamento» como demasiado estáticas. Ya sea Cristo piedra angular o el fundamento, tal pintura lo dibuja principalmente como el sustento de la Iglesia, pero no como un elemento activo en ella. La imagen en Jn 15 de la vid que bombea la vida a los sarmientos es más efectiva para mostrar la idea de Jesús como presencia dinámica. Ahora bien, Ef 2,21-22 presenta inmediatamente tras la imagen del fundamento/piedra angular la noción del crecimiento (de una planta) y la idea de que estamos edificando conjuntamente (un edificio) como lugar de residencia de Dios. ¿Qué aspectos de la Iglesia se suscitan a partir de esa combinación?

3) 1Co 12,28 enumera los carismas que Dios asigna a la Iglesia del modo siguiente: «primero, apóstoles; segundo, profetas; tercero, maestros; luego, milagros, dones de sanación, ayuda, de gobierno y varias clases de lenguas». Ef 4,11 presenta a Cristo concediendo los carismas propios de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros. ¿Es significativo el cambio de Dios a Cristo? ¿Se han complicado las funciones o ministerios en el ínterin entre 1Co y Ef, o estaban ya presentes los evangelistas y pastores en la vaga descripción de los dones de gobierno en 1Co? ¿En qué se diferencian los evangelistas de los apóstoles (cf. Hch 21,8; 2Tm 4,5)? 1P 5,1-4 presenta a Pedro, un apóstol, en una función pastoral (también Jn 21,15-17).

4) Ef 4,46 enumera siete factores («un cuerpo...») que unen a los cristianos. ¿Cuántos de ellos son aún compartidos por los cristianos incluso en una cristiandad dividida? ¿Es significativa la falta de mención de «una eucaristía»? ¿Era ésta un factor de desunión (cf. 1Co 11,17-22)? Se ha notado también que no se menciona *una* iglesia. Sin embargo, ¿hay alguna prueba tanto en las cartas genuinas de Pablo como en Ef de que el pensamiento del Apóstol podría haber tolerado iglesias desunidas?

5) Ef 5,21-32 da testimonio de una elevada estima del matrimonio y lo compara con la relación entre Cristo y su cuerpo, la Iglesia, una relación que es parte del misterio divino. «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra para presentársela a sí mismo gloriosa, sin mancha o arruga..., sino santa e intachable». Con la debida adaptación esta imagen podría ser aplicable a los esposos cristianos. ¿Es esta

elevada visión del matrimonio conciliable con 1Co 7,8, que indica insistentemente que el soltero ha de permanecer como tal (al igual que Pablo)? El último punto de vista estaba condicionado por una visión fuertemente apocalíptica, según la cual las cosas de este mundo pasan, mientras que Ef presta su voz a una escatología realizada en la que la comunidad se compone de familias. Hay elementos de ambas actitudes en la doctrina de Jesús (Mt 19,5-9 12). Los cristianos han intentado conservar ambas dando un premio al celibato por amor al reino de los cielos y exaltando el matrimonio como sacramento o estado de vida único bendecido por Dios.

6) En Col 1,13.16; 2,10.15 y Ef 1,21, 2,2; 3,10, 6,12 se nos habla de fuerzas llamadas principados o arcontes (singular *arché*, 6 veces), príncipe (*árchon*, 1), potestades (*dýnamis*, 1), autoridades (*exousía*, 8), tronos (*thrónos*, 1), dominaciones (*kyriótes*, 2)[38]. Una combinación especial aparece en Ef 2,2: «El príncipe (*árchon*) de las autoridades (*exousía*) del aire». Estas fuerzas están relacionadas con lo que hay en el cielo, en la tierra y bajo ella de Flp 2,10, con los ángeles, principados y potestades de Rm 8,38, y con todo principado, autoridad y potestad de 1Co 15,24. Estos poderes son normalmente malvados o, al menos, capaces de ser vistos como rivales de Cristo; son suprahumanos (angélicos o diabólicos [Ef 6,11]) y ejercen un cierto tipo de control sobre los destinos de los hombres, quizá porque están vinculados de algún modo con los planetas y las estrellas (cf. *stoicheía* en pp. 784-785). ¿Cómo se relaciona la imagen paulina de la superioridad de Cristo sobre ellas con la pintura de Jesús de los evangelios sinópticos expulsando a los demonios como una manifestación de la llegada del Reino? Una interpretación moderna desmitologizadora vería en ellas a poderosos agentes terrenos que intentan controlar las vidas de las personas (gobiernos, ejércitos, etc.) ¿Pero conserva tal reducción a una tiranía humana lo que los autores paulinos quieren expresar? Ef 6,12 distingue explícitamente entre la lucha contra los principados, potestades y gobernantes (plural de *kosmokrátor*) de las tinieblas presentes y de la pelea contra la carne y sangre

38 Cf G H C Macgregor, en H K McArthur (ed), *New Testament Sidelights* (Hom a A C Purdy), Hartford Seminary, 1960, 88-104, H Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament*, Herder and Herder, New York, 1961, A T Hanson, *Studies in Paul's Technique*, 1 12, W Wink, *Naming the Powers The Language of Power in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1984, C E Arnold, JSNT, 30 (1987), 71 87, Id, *Ephesians Power and Magic the Concepts of Power in Ephesians in the Light of Historical Setting* (SNTSMS 63), Cambridge University Press, 1989

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EFESIOS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: Allan, J. A., TBC, 1959; Barth, M. (2 vols.), AB, 1974; Beare, F. W., IB (vol. 101), 1953; Best, E., NTG, 1993; Foulkes, E., TNTC, 1963; Kitchen, M., NTR, 1994; **Lincoln, A. T.**, WBC, 1990; NTT, 1993; Mitton, C. L., NCBC, 1976; Sampley, J. P., ProcC, 1993; Swain, L., NTM, 1980; Taylor, W. E., AugC, 1985; Zerwick, M., NTSR, 1969. Véanse también los libros marcados con más de un asterisco en la *Bibliografía* del Cap. 27 para Col y Ef.

Allan, J. A., «The "in Christ" Formulations in Ephesians», en NTS, 5 (1958-1959), 54-62.

Barth, M., «Traditions in Ephesians», en NTS, 30 (1984), 3-25.

Bligh, J., *Carta a los Efesios,* Paulinas, Madrid, 1970.

Brown, R. E., «The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians», en BCALB, 47-60.

Bruce, F. F., «St. Paul in Rome, 3 and 4. The Epistle to the Ephesians», en SJT, 48 (1966), 268-285; 49 (1967), 303-322.

Cadbury, H. J., «The Dilemma of Ephesians», en NTS, 5 (1958-1959), 91-102.

Cross, F. L., *Studies in Ephesians,* Mowbray, London, 1956.

Dahl, N. A., «Cosmic Dimension and Religious Knowledge [Eph 3:18]», en E. F. Ellis-E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus* (Hom. a W. G. Kümmel), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975, 57-75.

Goodspeed, E. J., *The Meaning of Ephesians,* University of Chicago Press, 1933.

Goodspeed, E. J., *The Key to Ephesians,* University of Chicago Press, 1956.

Huby, J., *San Pablo. Cartas de la cautividad (Filemón, Efesios y Filipenses),* Paulinas, Madrid, 1967.

Kirby, J. C., *Ephesians, Baptism, and Pentecost,* McGill University, Montreal, 1968.

Koester, H. (ed.), *Ephesos-Metropolis of Asia,* Valley Forge, PA, Trinity, 1995.

León, J. A., *Teología de la Unidad. Efesios,* La Aurora, Buenos Aires, 1971.

Lincoln, A. T., «The Use of the OT in Ephesians», en JSNT, 14 (1982), 16-57.

Martin, R. P., «An Epistle in Search of a Life-Setting», en ExpTim, 79 (1968), 296-302.

Mitton, C. L., *The Epistle to the Ephesians,* Clarendon, Oxford, 1951.

Murphy-O'Connor, J., «Who Wrote Ephesians?», en TBT, 1 (1965), 1201-1209.

Robinson, J. A(rmitage), *St. Paul's Epistle to the Ephesians,* Clarke, London, ^{2}1922. Un clásico.

Schlier, H., *La carta a los Efesios,* Sígueme, Salamanca, 1991.

Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians,* Clark, Edinburgh, 1991.

Tosaus Abadía, J. P., *Cristo y el Universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b, en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995.

van Roon, A., *The Authenticity of Ephesians* (NovTSup 39), Brill, Leiden, 1974.

Westcott, B. F., *Saint Paul's Epistle to the Ephesians,* Macmillan, London, 1906.

Capítulo 29

CARTA PASTORAL A TITO

Después de algunas observaciones sobre las «cartas pastorales» *en general*, en las que trataremos del título y de las semejanzas entre el grupo, emplearé este capítulo, y los dos siguientes, en tratar por orden Tt, 1Tm y 2Tm. Como veremos, existe un debate importante sobre si Pablo las compuso o no, pero prefiero dejar esta cuestión para más tarde (pp. 854-861) y abordarlas primero tal como se nos presentan. Al hablar de Tt irá primero el *Trasfondo* y el *Análisis general* y luego dedicaremos otras secciones a *Presbíteros/obispos, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I. LAS CARTAS PASTORALES EN GENERAL: TÍTULO, RELACIÓN ENTRE ELLAS

Título. Muchos se refieren a ellas como «epístolas» (pp. 542-543). Sin embargo, tienen un formato de carta, con un comienzo que identifica al remitente y al destinatario, y (a excepción de 1Tm) una conclusión con saludos y bendición. En cuanto a lo de «pastorales», tal designación se les aplicó desde comienzos del siglo XVIII como reconocimiento a su preocupación central..., no ya la expansión misionera que dominó los primeros años del cristianismo, sino la solicitud por las comunidades ya evangelizadas después de que los misioneros se hubieran trasladado a otros lugares o hubieran muerto[1]. Este cuidado es el que de-

1. 2Tm 4,6-8 describe elocuentemente a Pablo como a punto de morir.

signamos como «pastoral». El término es también apropiado en otro sentido, porque un tema importante en Tt y 1Tm es la estructura u orden de la Iglesia, es decir, la designación de cargos para administrar la comunidad cristiana, y a menudo se denomina a tales personajes como «pastores». Si el símbolo neotestamentario para el misionero es el de pescador, el que corresponde al que guía y alimenta a los que los misioneros han ganado para la fe es el de «pastor». Repetiré la designación de «carta pastoral» en el título de los capítulos que tratan de cada una de esas obras, porque más que en ningún otro caso en los escritos atribuidos a Pablo es provechoso considerar a estos tres juntos y en relación entre sí.

Interrelación desde el punto de vista del orden. En conjunto estas cartas son muy homogéneas en estilo y atmósfera. Una deducción lógica es que la misma persona escribió todo el conjunto, o bien si X escribió una, e Y compuso las otras, este Y puso mucho interés en imitar a X. Sin embargo, importantes investigadores han objetado que considerarlas como un conjunto ha impedido a los intérpretes percibir sus diferencias individuales. En particular existe una insistencia creciente en que al menos 2Tm merece una consideración separada[2].

Respecto al *género*, algunos han comparado Tt y 1Tm a la *Didaché* (hacia el 100-120), manual eclesiástico primitivo que contiene también advertencias contra los falsos profetas y maestros. El género literario del manual eclesiástico está bien atestiguado posteriormente (*Didascalia Apostolorum;* las *Constituciones apostólicas*); pero R. F. Collins, CLPDNW, 110-111, tiene razón al poner en duda la justeza de esa comparación, ya que las Pastorales no dan directrices detalladas de cómo ha de funcionar ese orden eclesiástico. 2Tm no trata de este orden, y Tt lo hace sólo de un modo esquemático. Más técnicamente, Puskas (*Letters,* 183), defiende que Tt y 1Tm representan un tipo de retórica deliberativa y parenética, mientras que 2Tm es un ejemplo de la demostrativa o epidíctica; cf. pp. 544-545. Fiore, *Function*, hace hincapié en las diversas técnicas exhortativas de las Pastorales y en el paralelismo con la forma literaria de las cartas socráticas y pseudosocráticas. Veremos que 2Tm tiene una atmósfera de discurso de adiós;

2 Como veremos al tratar de 2Tm, Murphy-O'Connor ha señalado treinta puntos de contacto en los que están de acuerdo Tt y 1Tm contra 2Tm, incluso cuando utilizan los mismos terminos, lo hacen con un matiz diferente Este y otros investigadores mantienen que hay dos autores y que el de 2Tm se halla más cerca del autentico estilo paulino

además muestra ciertos paralelismos con las cartas de la cautividad, es decir, Flm, Flp, Col y Ef, escritas en la prisión.

Un tema importante es el *orden en el que fueron compuestas*. Esta cuestión no puede dilucidarse por la disposición canónica actual (1 y 2Tm, Tt), que es simplemente un orden descendente por su extensión. Si las cartas son pseudoepigráficas, debemos ser cautelosos a la hora de hacer juicios basados en el contenido, pues algunos de los detalles pueden no ser históricos. De acuerdo con lo que se cuenta, la situación eclesiástica considerada en Tt es menos concreta y detallada que la presupuesta en 1Tm; y ya que las cartas mismas aseguran estar dirigidas a diferentes destinos geográficos (Creta y Éfeso, respectivamente), quizás las iglesias del Mediterráneo oriental no estuvieran todas en el mismo estadio de desarrollo. Ahora bien, tal evolución no nos dice necesariamente qué carta fue escrita primero. En 2Tm se considera próxima la muerte de Pablo; así, lógicamente, si éste escribió las tres, 2Tm fue la última. Sin embargo, 2Tm no se preocupa por las mismas cuestiones estructurales que Tt y 1Tm; por ello no sería inconcebible que 2Tm hubiera sido escrita la primera (quizás por Pablo), y que luego un autor desconocido hubiera compuesto Tt y 1Tm imitando el estilo de 2Tm para tratar de cuestiones de estructura eclesiástica muy en boga en esos momentos. En breves palabras: cualquier orden de composición es posible. Ahora bien, como nuestra costumbre ha sido comenzar tratando las cartas tal como se nos presentan, hay una cierta propiedad en el orden usual: Tt (una estructura eclesiástica poco desarrollada), 1Tm (estructura más evolucionada), 2Tm (Pablo a punto de morir). Quinn, *Titus,* 3, señala que este orden, atestiguado en el Fragmento muratoriano (finales del siglo II) y en Ambrosiaster (siglo IV) es probablemente el más antiguo.

II. EL TRASFONDO DE LA CARTA A TITO

Aunque el significado de esta carta no depende de nuestro conocimiento de la vida de Tito, sabemos por el NT que este personaje (nunca mencionado en los Hechos) fue convertido por Pablo[3] y llevado por éste al concilio de Jerusalén del 49 (Ga 2,1-3) para demostrar cuán auténticamente cristiano podía ser un antiguo gentil incircunciso. En la crisis entre Pablo y la iglesia de Corinto, en la cual el Apóstol había

3. Tt 1,4: «Hijo mío verdadero según la fe común».

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si fue compuestas por Pablo, hacia el 65. Si es pseudónimas (así opina el 80 o 90 por ciento de la crítica), hacia finales del siglo I, o (menos probablemente) a comienzos del II.

DESTINATARIO A Tito, en Creta (¿iglesias recientemente fundadas?), enviado por Pablo al que se supone partido de allí recientemente y en esos momentos en la costa de Asia Menor (¿Éfeso?), o en Grecia occidental (¿Macedonia?), de camino para Nicópolis.

AUTENTICIDAD. Probablemente compuesta por un discípulo de Pablo o por un comentarista afín al legado del Apóstol, varias décadas después de la muerte de éste.

UNIDAD E INTEGRIDAD: No se discuten seriamente.

DIVISIÓN FORMAL:
- A. Fórmula introductoria 1,1-4
- B. Acción de gracias No hay
- C. Cuerpo de la carta 1,5-3,11
- D. Fórmula conclusiva 3,12-15

DIVISIÓN SEGÚN EL CONTENIDO:

1,1-4:	Destinatario; saludos a Tito
1,5-9:	Estructura de la Iglesia y designación de obispos
1,10-16.	Falsas doctrinas que acechan a la comunidad
2,1-3,11·	Comportamientos y creencias comunitarias
2,1-10	Código de comportamiento doméstico
2,11-3,11	Lo hecho por Cristo y sus implicaciones
3,12-15	Saludos conclusivos y bendición.

sido afrentado públicamente durante su «dolorosa» visita, fue Tito el portador de la «carta de las lágrimas» desde Éfeso a Corinto. Tuvo un éxito diplomático al conseguir una reconciliación, de modo que pudo llevar a Pablo en Macedonia buenas noticias de aquella ciudad (hacia el 56-57: 2Co 2,1; 7,6-16; pp. 706-708; # 8-10). Pablo lo envió luego a Corinto para reunir la colecta que él mismo habría de llevar a Jerusalén en el 58 (2Co 8,6.16.23; 12,17-18; # 11). La carta presente presupone que el Apóstol ha estado en Creta con Tito y ha dejado allí a éste para corregir lo que hubiere de defectuoso, y en concreto para nombrar presbíteros en cada comunidad cristiana (Tt 1,5). No se dice dónde está Pablo cuando escribe la carta, aunque la costa de Asia Menor (Éfeso) y Grecia (Macedonia o Acaya) son localizaciones que se corresponderían con su plan de pasar el invierno en Nicópolis, muy probablemente la ciudad de ese nombre en Grecia occidental (3,12). En Tt 3,12-13 se mencionan cuatro personas, dos de las cuales (Arte-

mas y Zenas) son desconocidos por otra parte. *Tíquico*, de Asia Menor, está en esos momentos con Pablo. De él se dice en Hch 20,4-5 que acompañó al Apóstol cuando dejó Corinto para ir a Jerusalén cruzando por Macedonia y Tróade, desde donde se embarcó con la intención de pasar Éfeso de largo. Tito es mencionado también como el portador de Col (4,7-9) y Ef (6,21-22), cartas de la cautividad, compuestas quizás en Éfeso (pp. 797, 815). *Apolo* pasó por Creta en sus viajes, y de él tenemos noticias por última vez en Éfeso, cuando Pablo escribió 1Co (16,12). Estos detalles pueden inclinar ligeramente la balanza en favor de la región de Éfeso como el lugar real o imaginario en el cual compuso Pablo la carta a Tito. Si la composición de las Pastorales implica una secuencia temporal, la composición de 1Tm (1,3) tuvo que ocurrir después de que Pablo dejara esta ciudad.

Nada en la vida del Apóstol narrada en los Hechos o en las restantes cartas paulinas (fuera de las Pastorales) encaja con los detalles mencionados en el párrafo anterior. Según esas fuentes, la única visita de Pablo a Creta tuvo lugar durante el viaje en el que era llevado a Roma como prisionero, hacia el 61. El barco se detuvo en Puerto Hermoso y siguió la costa de Creta hasta que fue arrastrado por una tormenta (Hch 27,7-14). Rm 15,19 nos dice que Pablo había estado en el Ilírico en el 58, pero después de esta visita pasó el invierno en Corinto (p. 708, # 12). Muchos investigadores que aceptan la autoría paulina de la carta a Tito, o al menos la exactitud de los detalles ofrecidos en ella, postulan una «segunda etapa» de la vida de Pablo a mitad de los 60, en la cual, tras ser liberado de su prisión en Roma, relatada en Hch 28,30 y que duró dos años (61-63), retornó al Oriente, a saber, a Creta, Éfeso y Nicópolis. 2Tm entra dentro de esta teoría y sirve para poner fin a esta segunda etapa vital del Apóstol con una segunda cautividad seguida de su ejecución en el 65-67[4].

III. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

Después de un breve comentario sobre la fórmula introductoria, organizaremos el mensaje del cuerpo de la carta a Tito en tres apartados:

4. A veces se invoca como prueba la afirmación de 1Clem 5,6 de que Pablo estuvo encadenado siete veces; J. D. Quinn, JBL, 97 (1978), 574-576, sostiene que este número procede simplemente de las siete obras del NT que hablan de la prisión del Apóstol (Hch, 2Co, Ef, Col, Flp, Flm, 2Tm). Para la «segunda etapa» de la vida de Pablo, cf. L. P. Pherigo, JBL, 70 (1951), 277-284; O. F. A. Meinardus, BA, 41 (1978), 61-63, y *Paul's Last Journey*, 112-147; J. D. Quinn, *Studia Biblica*, 1978 (JSNTSup 3), Academic, Shef-field, 1980, 289-299.

estructura eclesiástica, falsas doctrinas, y fe y relaciones comunitarias. Seguiré este mismo procedimiento en el Cap. 30 (sobre 1Tm), señalando cómo esta carta complementa la imagen proporcionada por Tt. Sólo cuando hayamos considerado ambas cartas, examinaré dónde encaja mejor en el pensamiento y en las prácticas cristianas esa pintura general, si en el siglo I o en el II, y la cuestión conexa de si se trata o no de escritos que tienen su lugar apropiado en la vida de Pablo.

1. *Fórmula introductoria (1,1-4)*

Se trata de una frase extensa y formal. Ciertamente, sólo la de Rm, escrita para una comunidad nunca antes visitada por Pablo, es claramente más larga. ¿Es verosímil que Pablo necesitara presentarse a sí mismo ante un discípulo que lo había frecuentado durante años? Muchos estudiosos han respondido negativamente, y utilizan esta inconsistencia para cuestionar la autoría paulina, e incluso para proponer que aquí se nos ofrece una introducción a las tres cartas pastorales, planeadas como un corpus pseudoepigráfico. Otros ofrecen como aclaración de este formalismo el que esta carta, aunque dirigida a Tito, estaba pensada para funcionar como apoyo público a este discípulo, quien debía cumplir una función difícil como delegado del Apóstol[5], por tanto para ser leída públicamente en las iglesias. Puesto que una de las preocupaciones más importantes de este escrito es conservar la fe de los cristianos de Creta, su comienzo muestra a Pablo insistiendo en que uno de los deberes de un apóstol es preocuparse por la fe de los elegidos de Dios.

2. *Cuerpo de la carta (1,5-9). Primer tema: estructura u orden eclesiástico*

Es ésta una de las cuestiones principales de las Pastorales (o, al menos, de Tito y especialmente de 1Tm)[6], tal como reconocía una de las antiguas referencias a ellas. El Fragmento muratoriano (de finales del siglo II) dice que aunque habían sido escritas movidas por sentimientos y

5 A veces los comentaristas califican erroneamente a Tito como obispo de Creta (y a Timoteo como obispo de Éfeso) No hay suficientes pruebas, sin embargo, de que en la época en la que se compusieron las Pastorales hubiera ya un obispo por localidad Además, Tito y Timoteo aparecen en las cartas como misioneros, compañeros y legados de Pablo, y no como supervisores con residencia permanente en una ciudad

6 El tono del énfasis puesto en este tema es importante Las cartas no tratan de legitimar la clase de estructura eclesiastica que describen, la dan por supuesta, pero buscan asegurar su buen asentamiento y su efectividad

afectos personales, tienen un puesto de honor en la iglesia católica en materias de ordenamiento eclesiástico. Para la carta a Tito tal orden es tema de preocupación a causa del peligro que significaban los falsos maestros. La carta nos dice que durante su estancia en Creta Pablo no había establecido ninguna estructura fija, por lo que había confiado esta tarea a Tito, quien había permanecido allí después de la partida del maestro. 1Tm tiene en mente a una comunidad organizada bajo la dirección de presbíteros/obispos y diáconos, mientras que Tt sólo menciona el nombramiento de presbíteros/obispos. Las cualidades que se exigen a estos personajes sirven de garantía de que su liderazgo va a ser fiel a la doctrina de Pablo, de modo que puedan proteger a los fieles de las innovaciones, como veremos en la sección siguiente.

3. *Cuerpo de la carta (1,10-16). Segundo tema: la falsa doctrina*

Tito se defiende de un peligro inminente. Sin embargo, la descripción de esos maestros está formulada polémicamente[7], y sólo con dificultades podemos discernir entre información precisa y vaga generalización. Así, es difícil diagnosticar esa doctrina a partir de afirmaciones tales como que los adversarios son insubordinados, charlatanes ociosos a los que hay que imponer silencio, embaucadores que revuelven las casas, trabajadores que buscan el lucro[8], gente con mentes y conciencias contaminadas; personas que niegan a Dios por sus hechos, viles, desobedientes e incapaces de hacer cualquier obra buena. La cita de Tt 1,12, de Epiménides de Cnosos (siglo VI a.C.), que vilipendia a los cretenses como embusteros y holgazanes glotones, sugiere que los falsos maestros son nativos de Creta; sin embargo, la descripción de los falsos maestros de Éfeso en 1Tm 1,3-11 no es distinta.

En el punto de mira de Tt 1,10 están ciertos cristianos de ascendencia judía («los de la circuncisión»), y lo que se deduce de que siguen reglas humanas que declaran impuras ciertas cosas (1,15) favorece la tesis de que utilizaban sus tradiciones estrictas para interpretar la ley de Moisés (cf. Mc 7,8). Sin embargo, el significado de «mitos o fábulas judías» de 1,14 no es claro. ¿Se trata de doctrinas de los apócrifos judíos que hacían hincapié en detalles del calendario y en la función de los ángeles? ¿O tiene en mente el autor especulaciones gnósticas judías

7 R J Karris, JBL, 92 (1973), 549 564

8 ¿Indica esto que recibían una paga por enseñar (como los presbíteros en 1Tm 5,17)? ¿O atraían con sus enseñanzas a unos seguidores a los que luego exigían dinero? ¿O se trata simplemente de una suposición similar a la mantenida por muchas personas respecto a fundadores de sectas o personajes parecidos?

sobre los orígenes del ser humano? (F. C. Baur en 1835 mantuvo por vez primera la tesis de que se trataba de un error gnóstico; J. B. Lightfoot hablaba de un «judaísmo mezclado con gnosticismo».) La afirmación de que esos maestros sostienen que conocen a Dios (1,16) señala en esa última dirección. ¿Sugieren los elementos que apuntan a ambas direcciones que el autor se enfrentaba a un sincretismo que combinaba elementos judíos y gnósticos?[9]. La vaguedad de lo que el autor describe nos advierte de cuán incierto es cualquier juicio que feche la carta a Tito a mediados del siglo II, porque ataca un gnosticismo totalmente desarrollado. Ciertamente, una descripción que toca tantos puntos y aun así permanece vaga pudo haber sido pensada para hacer de esta carta (y también de 1Tm) un escrito aplicable a cualesquiera falsos maestros que pudieran aparecer en escena.

4. *Cuerpo de la carta (2,1-3,11). Tercer tema: relaciones y creencias comunitarias*

Esta sección supone casi dos tercios de la carta. La primera parte (2,1-10) es un código de comportamiento doméstico de los que hemos visto ya ejemplos en Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9 (pp. 787, 808)[10]. Estos últimos estaban nítidamente articulados en amonestaciones para tres pares de personas en los que el miembro que debe sujeción era mencionado el primero: *esposas*/maridos, *hijos*/padres, *esclavos*/dueños. El esquema es aquí menos regular: ancianos/ancianas; muchachos/muchachas/esclavos. Además, la cuestión no son las relaciones entre ancianos y ancianas, sino el comportamiento general edificante de ambos y la educación de los miembros jóvenes[11]. Sin embargo, en 2,4-5, donde el autor dice que las mujeres han de amar a sus maridos y estar sometidas a ellos, y en 2,9, donde se ordena a los esclavos que se sometan a sus amos, la carta a Tito se acerca a los códigos de comportamiento doméstico de Col y Ef. La exigencia de un proceder sobrio y digno, semejante al que se pide a los presbíteros en 1,7-9, se fundamenta en una sana doctrina y está pensado para hacer honor a las enseñanzas de Dios nuestro Salvador (2,10), de modo que las creencias cristianas y su modo

9. Esta imagen no se aclara especialmente por la condenación en 3,9 de las cuestiones necias, genealogías, disensiones y controversias sobre la Ley. ¿Son esas disputas intracomunitarias el producto de una falsa doctrina consistente?

10. Verner, *Household*, argumenta convincentemente que el concepto de Iglesia como la casa de Dios es una noción clave en las Pastorales la familia es la unidad básica de la Iglesia, y ésta es una estructura social modelada sobre la familia.

11. Nótese que las ancianas han de enseñar a las jóvenes...; cf. 1Tm 2,12, que prohíbe a las mujeres que enseñen o tengan autoridad sobre los varones.

de vida sean uniformes. (Al relacionar su comportamiento con las creencias y doctrina cristianas, los fieles cretenses podían diferenciar su proceder de una conducta semejante inculcada por los filósofos griegos[12] simplemente como un modo más racional de vida.)

En 2,11-3,11, con un interés proselitista, el autor da unas instrucciones pastorales basadas en lo que Cristo ha hecho. Antes de su conversión los cristianos eran necios y desobedientes, esclavos de la pasión (3,3), pero «el gran Dios y salvador nuestro Jesucristo»[13] se entregó a sí mismo para redimir y purificar para sí a un pueblo propio, celador de las buenas obras (2,13-14)..., aunque en verdad por la salvación de todos (2,11; cf. también 3,4-7, que quizás sea un himno). En sus cartas genuinas Pablo se presentaba a sí mismo como un modelo para ser imitado (Flp 3,17). El Apóstol lo repite en las Pastorales (1Tm 1,16; 2Tm 1,13)[14], y desea que los cristianos cretenses sean también un modelo (Tt 2,7) para atraer a otros a la fe. Parte de este comportamiento modélico a base de buenas obras consistirá en estar sujetos a gobernantes y autoridades (3,1)[15] y en ser amables con todos, incluidos *los extraños (3,2). Nada es más dañino para esta imagen pública que* las necias disensiones y disputas entre los cristianos (3,9-10).

5. *Fórmula conclusiva (3,12-15)*

Hemos tratado ya, en la sección dedicada al *Trasfondo,* de la información que proporciona esta parte de la carta, puesto que alimenta la tesis de una «segunda etapa» de la vida de Pablo, etapa que va más allá de lo narrado por los Hechos y suscita imperiosamente el tema de la historicidad, que discutiremos en las pp. 862-864. Los saludos finales de la carta tienen en mente a unos destinatarios más amplios que los considerados en el conjunto de ella.

12. Cf. S. C. Mott, «Greek Ethics and Christian Conversion: the Philonic Background of Titus iii 10-14 and iii 3.7», en NTS, 20 (1978), 248-260.

13. Pienso que es muy probable que este texto llame Dios a Jesús (BINTC 181-182); cf. también M. J. Harris, en D. Hagner-M. J. Harris (eds.), *Pauline Studies*, Paternoster, Exeter, 1980, 262-277.

14. Pablo, elegido por Dios especialmente como heraldo, es directa o indirectamente en las Pastorales un modelo de muchas virtudes que pueden ayudar a la comunidad, por ejemplo la perseverancia en el sufrimiento, la esperanza denodada, la fiel doctrina, la corrección del error.

15. Algunos pretenden incluir esta norma en el código de comportamiento doméstico. En verdad continúa el tema de una sociedad bien ordenada (mujeres sometidas a los maridos; esclavos a sus amos), pero ciertamente va más allá de las relaciones dentro de una casa o familia.

IV. PRESBÍTEROS/OBISPOS EN LAS PASTORALES

Aunque los estudiosos no están de acuerdo totalmente qué ha de entenderse por esos vocablos, he aquí algunas verosimilitudes[16]:

1) En cada comunidad debían nombrarse presbíteros. Normalmente, tal como lo indica la designación misma (*presbýteroi*, un substantivo con forma de adjetivo comparativo derivado de *présbys*, «anciano», de donde el significado de «ancianos»), estos personajes serían varones[17] de avanzada edad y experiencia. En la antigüedad eran sesenta los años con los que se designaba como anciano a un hombre o una mujer (cf. 1Tm 5,9); sin embargo, la edad de los «ancianos» no se calculaba exactamente así. Además, un joven particularmente notable por su buen juicio podía ser considerado un «anciano» en sabiduría. Los presbíteros cristianos debían ejercitar dos funciones generales importantes. La primera, al parecer como grupo: debían asumir la dirección de toda la comunidad[18], por ejemplo orientando las decisiones de la política interna o supervisando las finanzas. La relación de un presbítero con una iglesia doméstica no es clara; pero los presbíteros presidían la comunidad completa y, por tanto, quizá a un grupo de iglesias domésticas. La segunda: debían ejercer un cuidado pastoral sobre

16. Incluyo anticipadamente los testimonios concernientes a 1Tm junto con Tt, presuponiendo que 1Tm 3,1-7 y 5,17-22 describen la misma estructura. Lo que sigue es sólo una muestra de los trabajos más notables sobre el tema E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32), SCM, London, 1961; R Schnackenburg, *The Church in the New Testament*, Herder, New York, 1965; R. E. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections*, Paulist, New York, 1970, «*Episkopé* and *Epískopos:* The New Testament Evidence», en TS, 41 (1980), 322-338; B. Holmberg, *Paul and Power; The Structure of Authority in the Primitive Church* (CBNTS 11), Gleerup, Lund, 1978; P. Perkins, *Ministering in the Pauline Churches*, Paulist, New York, 1982; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59), Cambridge University Press, 1988; D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament*, Fortress, Minneapolis, 1993, esp. 150-184; R. A. Campbell, *The Elders*, Clark, Edinburgh, 1994 Cf, concretamente, J. P. Meier, «*Presbýteros* in the Pastoral Epistles», en CBQ, 35 (1973), 323-345.

17. Aunque en el NT tenemos testimonios de la existencia de mujeres apóstoles, profetisas y diaconisas, y un grupo formal de «viudas», no se dice que hubiera mujeres presbíteras El vocablo *presbýterai*, el substantivo femenino plural de *presbýteros*, aparece en 2Tm 5,2, pero la comparación con mujeres jóvenes sugiere que Pablo está hablando aquí de ancianas, como una referencia cronológica, más que de presbíteras como función reconocida.

18. 1Tm 5,17 afirma que los presbíteros que «presiden» bien son dignos de un doble honor. Sin mencionar títulos, la primera (1Ts 5,12) y la última (Rm 12,8) de las cartas genuinas de Pablo utilizan el mismo vocablo griego para expresar la «presidencia» sobre otros (atención las traducciones pueden variar). Así pues, la idea básica de una estructura eclesial es más antigua que las Pastorales, aunque en éstas la estructura está mejor articulada y goza quizá de una mayor regularidad.

los cristianos individuales en materia de creencias y práctica moral. La sinagoga judía contaba con grupos de ancianos que ejercían la primera función[19], y la estructura presbiterial cristiana sufrió la influencia de este modelo.

2) En las Pastorales «obispo», o «supervisor» (*epískopos*[20]), es otro título para *presbýteros* (de donde proceden nuestros «obispo» y «presbítero»), en especial en la segunda función del cuidado pastoral de los individuos[21]. Puesto que en Tt y 2Tm *presbýteros* se utiliza sólo en plural y *epískopos* sólo en singular, algunos han pensado que esta estructura implicaba la existencia de un presbítero elegido entre los demás que actuaba como obispo o supervisor de toda la comunidad. Muy probablemente esta interpretación es errónea: el singular *epískopos* de Tt 1,7, que sigue al «cualquiera» de los presbíteros de 1,5-6, es también genérico, y describe cómo ha de ser cada presbítero/obispo (semejantemente en 1Tm 3,1-2). Por ello podemos hablar de presbíteros/obispos en las comunidades contempladas por Tt y 1Tm con la razonable confianza de que había un grupo de supervisores y no un solo obispo/supervisor, y de que este último aparece atestiguado sólo posteriormente. Ahora bien, es claro por 1Tm (5,17: quizá una estructura eclesiástica más desarrollada que la de Tt, con una mayor especificación de los deberes) que cada presbítero no ejercía el mismo cuidado pastoral, pues sólo algunos predicaban y enseñaban. En 1Tm hay instrucciones sobre el culto comunitario (2,8-10), por lo que el silencio sobre la presidencia de presbíteros y obispos en la liturgia no es probablemente accidental, pues se puede suponer que no era ésta una de sus

19. Aunque esta afirmación es correcta, debemos aceptar que no hay demasiados testimonios sobre el título de «presbítero» en relación con la sinagoga judía; cf. A. E. Harvey, JTS, 25 (1974), 318-332.

20. Literalmente: «el que mira (*skopeîn*) sobre (*epí*)»; cf. el castellano *periscopio*, instrumento con el que se mira alrededor (*perí*). Otras traducciones posibles son «supervisor» o «superintendente» (términos que reflejan el latín *videre*, «ver», o *intendere*, «mirar», respectivamente, más *super*, «sobre»); el último término tiene un uso secular, por lo que es más conveniente evitarlo. La función de estos cargos está bien descrita con el substantivo «supervisión».

21. Johnson, *Writings*, 401, afirma que la estructura de la comunidad que se presuponía en Éfeso se asemejaba a la de las sinagogas judías de la Diáspora. Sin embargo, no queda claro que los funcionarios sinagogales ejercieran ese tipo de cuidado pastoral sobre los individuos que sí desplegaban los obispos cristianos. Un paralelo judío para este último se halla más bien en los cargos de la comunidad de los rollos del Mar Muerto llamados «supervisores» o «examinadores» (heb.: *mebaqqér* o *paqîd*, equivalente literal de *epískopos*), descritos como pastores, y responsables del comportamiento individual de los que estaban bajo su cuidado. Otros buscan un paralelo en el sistema griego del *epískopos* como funcionario supervisor en algunas sociedades especiales, por ejemplo grupos religiosos, o encargado de las finanzas.

funciones. Además, en las Pastorales no existe la comparación entre la función de los obispos/presbíteros (y la de los diáconos en 1Tm) y la estructura de Cristo y los apóstoles, o la del orden sagrado de sacerdotes y levitas en el AT. Por ello, apenas puede hablarse aquí de jerarquía[22]. Tampoco aparece desarrollada una teología explícita sobre esta estructura, aunque indudablemente en la mente del autor ello contribuía a hacer de la Iglesia del Dios viviente un pilar y baluarte de la verdad (1Tm 3,15).

3) Antes del nombramiento había que examinar cuidadosamente las cualidades de los potenciales presbíteros/obispos. Vimos que 1Co 12,28 afirma que la capacidad de gobernar es un carisma o un don del Espíritu, y que Rm 12,6-8 también cuenta entre los carismas el «presidir sobre otros». No hay indicación alguna en las Pastorales de que una persona que tuviera (o afirmara tener) el carisma de gobierno o de presidencia fuera reconocida *ipso facto* como presbítero/obispo. Presumiblemente, si una persona cumplía con los requisitos y era designado presbítero/obispo, se consideraba que tal designación tenía lugar por la guía del Espíritu, aunque esto no se dice nunca expresamente[23]; por ello, hay a menudo un contraste entre la estructura de las Pastorales y el liderazgo carismático.

Para probar tal contraste permítaseme enumerar, tomándolas de Tt 1,6-9 (y para evitar repeticiones de 1Tm 3,1-7[24]), las cualidades y aptitudes que se esperan de un presbítero/obispo. Hay que distinguir cuatro categorías: *a*) Enumeraciones negativas de conducta o actitudes que lo descalifican: no ha de ser arrogante, iracundo, violento* o *pendenciero*, ni dado al vino*, codicioso o *movido por el amor al dine-*

22 Desgraciadamente, en el erróneo uso moderno se emplea el vocablo «jerarquía» para casi cualquier tipo de estructura (particularmente en la Iglesia) en la que algunos están sobre otros, como si el término fuera «poder superior» Más bien el vocablo ha de referirse sólo a un orden o estructura por el hecho de ser santo (*hierós*), en cuanto que este orden se asemeja al del reino celeste, o a un ordenamiento establecido por Dios. Campbell, *Elders*, defiende que la designación «ancianos» en el NT no se refiere a ningún cargo en estricto sentido, sino que constituía un honor.

23 Hay unas seis alusiones al Espíritu (Santo) en las Pastorales, pero ninguna en referencia a la estructura presbiterial. Por ejemplo, los dones del Espíritu en las Pastorales son de un orden diferente al contemplado por ejemplo en 1Co 12, o en 2Tm 1,7 «Pues no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, amor y templanza». Sin embargo, Pablo dice a Timoteo (2Tm 1,14) «Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros», y en 1Tm 3,1 considera el autor que la tarea del obispo es hermosa y digna de ser apetecida. 1Tm 4,14 habla de la función de Timoteo (que implica también el cuidado de la comunidad) como de un «don» (*chárisma*), otorgado proféticamente por la imposición de las manos de los presbíteros

24. Las aptitudes compartidas por Tt y 1Tm están señaladas con un asterisco, las *mencionadas sólo en 1Tm aparecen en cursiva.*

ro. *b*) Enumeración positiva de virtudes y capacidades requeridas: sin mácula, *irreprochable*, hospitalario*, *amable*, deseoso del bien, devoto, justo, juicioso, templado, *sobrio*, *digno*. *c*) Situación vital que debe esperarse de una figura pública que ha de servir de norma para la comunidad: casado sólo una vez*[25], con hijos creyentes, no disoluto o insubordinado; *tampoco un recién convertido*. *d*) Facultades relacionadas con la tarea a cumplir: *con buena reputación ante las gentes de fuera; buen gobernador de su casa; apto como maestro;* guardador de la palabra fiel ajustada a la enseñanza de la sana doctrina.

Las virtudes calificativas descritas en *a*) y *b*) son denominadas a veces institucionales: tienen como resultado la elección de presbíteros/obispos con los que la comunidad esté a gusto, a los que admire y pueda vivir con ellos. Esta aptitudes no tienen un impulso dinámico y no son aptas para producir dirigentes que cambien el mundo. Se ha notado a veces con humor que Pablo mismo hubiera tenido dificultades para cumplir esos requisitos, pues si juzgamos por Gálatas era iracundo y utilizaba a veces un lenguaje poco honorable. Pero Pablo era un apóstol y un misionero, no un obispo con residencia en la ciudad. Era una figura cuyo dinamismo incesante habría molestado a la gente si hubiera intentado permanecer y supervisar una iglesia durante una década.

Las exigencias formuladas en *c*) distancian a las Pastorales de la perspectiva carismática del ministerio[26]. Una persona con notables cualidades de liderazgo (lo que podía considerarse un carisma del Espíritu) no podía ser elegible para presbítero/obispo si sus hijos no eran cristianos, una situación que podía acontecer con frecuencia a los convertidos en la mitad de su vida. ¿Por qué esta inelegibilidad? Porque

25 Incluso aunque se suponga en las Pastorales que el presbítero/obispo sea un hombre casado, como podemos deducir por las observaciones acerca de los hijos y su cualidad de «marido de una sola mujer», no es obligatorio que el presbítero/obispo deba tener mujer (como se afirma a menudo en la polemica anticatólica), sino que no puede haber tenido más de una esposa, es decir, no puede haberse casado otra vez tras un divorcio o la muerte de su mujer (o, *a fortiori*, ser poligamo allí donde estaba permitido por la sociedad) Esto queda claro por el requerimiento a las viudas formulado en 1Tm 5,9 «Mujer de un solo marido» , pues una viuda no tiene ya marido, por lo que la demanda se refiere a haber estado casado solo una vez (cf Cap 30, n 12) El nuevo matrimonio de viudas y viudos, aunque estaba tolerado, no se consideraba un ideal, probablemente por la idea de que marido y mujer habian formado una sola carne (1Co 6,16, 7,8)

26 Sin embargo, es muy verosimil que la estructura y los carismas coexistieran temporalmente (aunque quizás en lugares diferentes) en la extensión geográfica de la Iglesia primitiva Por ejemplo, en los años 50 1Ts 5,12 13 supone una estructura, mientras que 1Co 12 presupone una variedad de carismas

como dirigente de una comunidad su vida familiar debía servir de ejemplo ideal para el grupo.

4) En Tt 1,5 se dice que Tito debe nombrar presbíteros en Creta, pero no se habla de cómo se ha de conservar la continuidad de esos presbíteros una vez que aquél se marche. Los presbíteros existían ya en Éfeso, pero en 1Tm no aparece ninguna indicación clara de cómo se nombraron. Independientemente de cómo se llegara a una selección y designación[27], ¿existía un procedimiento de designación que en el lenguaje de la Iglesia posterior podía haber sido considerado una ordenación? Algunos apelan a 1Tm 4,14: «No descuides el don (*chárisma*) que posees, conferido a ti proféticamente por la imposición de las manos de los presbíteros» y lo entienden como una ordenación de Timoteo como presbítero. Pero no tenemos ningún otro testimonio de ese personaje en tal función. Otra interpretación de este versículo considera la imposición de manos como orientada a la misión general de Timoteo, al igual que 2Tm, que nunca menciona a los presbíteros, retrotrae el don espiritual de este personaje a la imposición de manos por parte de Pablo (1,6-7). De más ayuda podría ser 1Tm 5,22, donde, en un pasaje que sigue inmediatamente al tratamiento de la conducta de los ancianos, se pide a Timoteo que no se precipite en imponer las manos a nadie, no sea que venga a participar en los pecados de otros. Esta acción podría interpretarse como un nombramiento de los «ancianos», pero otros la entienden como una referencia a la absolución de los pecadores. Sobre la base general de la historia posterior de la Iglesia y las prácticas judías respecto a los rabinos, podemos sospechar con todo fundamento que en la época en la que se compusieron las Pastorales se nombraba a los presbíteros por medio de la imposición de las manos. Una vez más, sin embargo, podemos poner en duda que hubiera hasta el momento una uniformidad en las iglesias cristianas.

27. Los procedimientos descritos en la iglesia primitiva no son uniformes. En Hch 14,23 Pablo nombra presbíteros en cada iglesia y continúa su ruta, pero nunca se nos dice cómo era la sucesión de aquéllos. Hch 20,28 habla de que ha sido el Espíritu Santo quien ha constituido a los ancianos de Éfeso como supervisores (obispos *epískopoi*) En Did 15,1-2 se dice que han de ser los cristianos quienes elijan para sí obispos (y diáconos) Después de afirmar que los apóstoles nombraron obispos y diáconos a sus primeros conversos (42,4), 1Clem 44,2 los presenta dando instrucciones de modo que tras su muerte otros varones (*andres*) aprobados puedan sucederles en su ministerio (*leitourgía*)

V. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Dejaremos para el siguiente capítulo, sobre 1Tm, la cuestión de si Pablo escribió o no las Pastorales. Un factor que entra en la discusión es si el estilo y el vocabulario es paulino. Para tener una idea del problema, podemos tomar como ejemplo el primer capítulo de Tt. Rasgos de él que aparecen también en las cartas no disputadas de Pablo son: referencia al elegido de Dios (1,1: sólo Pablo en el NT); plan divino sobre la salvación en Cristo que ha existido desde toda la eternidad o antes de la creación (1,2-3); Dios ha confiado a Pablo poner esto de manifiesto por la predicación (1,3); gracia y paz como saludos (1,4). Rasgos que no se encuentran en otras cartas paulinas (exceptuadas las Pastorales) son los siguientes: Pablo como siervo *de Dios* (1,1); «conocimiento de la verdad» (1,1, aunque Pablo usa ambos substantivos separadamente); «Dios nuestro salvador» (1,3); cargos designados como presbíteros (cf. «obispos» en Flp 1,1); muchas de las aptitudes de 1,7-8 (no ha de ser arrogante, iracundo, violento, no dado al vino ni codicioso, hospitalario, deseoso del bien, juicioso, devoto [*hósios*], templado); el sintagma: la «sana doctrina» (1,9); y parte de la descripción de los adversarios en 1,10 (y 1,16: insubordinados, chismosos, embaucadores, abominables, viles). Evaluar tales frases es siempre algo incierto, puesto que Pablo pudo haber concedido una libertad considerable al amanuense[28]. En este caso, sin embargo, la mayoría de los estudiosos postulan un autor distinto al Apóstol.

2) Las Pastorales hacen hincapié en la sana doctrina (Tt 1,9; 2,1; 1Tm 1,10; 2Tm 4,3) y en el conocimiento de la verdad (Tt 1,1; 1Tm 2,4; 2Tm 2,25; 3,7), al igual que en el «estar sanos en la fe» (Tt 1,13; 2,2), «mantener la forma de los sanos discursos» (1Tm 6,3; 2Tm 1,13) y alimentarse con «la palabra de la verdad» (1Tm 4,6: expresión no paulina). En verdad, hay ya un cierto contenido y fraseología que se ha convertido en parte de las creencias cristianas. Aunque algunos han defendido que para los cristianos más antiguos la fe significaba sólo confianza en Jesús o creer que éste había sido enviado por Dios, de ciertos pasajes del NT podemos ver que el contenido cristológico entró rápidamente en la imagen de la fe, a saber, una fe en lo que Jesús era y es. Véase, por ejemplo, Rm 1,3-4 para una cristología prepaulina que pueda datar de comienzos de los años 40. Sin embargo, hacia el tercer tercio del siglo I (al menos) los cristianos habían cambiado insis-

28. Sin embargo, puesto que 1Tm fue compuesta casi con certeza por la misma persona que escribió la carta a Tito, el amanuense debió de ser alguien que viajó con Pablo durante un cierto tiempo.

tiendo ya en una gran precisión a la hora de formular la cristología, porque podía haber diferentes interpretaciones de las fórmulas primitivas. En Mt 16,16; 26,36 no basta con afirmar que Jesús es el Cristo (el mesías), sino que lo es de un modo específico, el verdadero Hijo de Dios. Esta doctrina llega a ser parte de la fe. Las Pastorales reflejan lo que llegará a ser cada vez más un rasgo característico del cristianismo en los siglos II al IV: una insistencia creciente en la ortodoxia (contenido correcto de la fe) combinada con una ortopraxia (comportamiento correcto).

3) En las pp. 789-790 suscitamos el tema de la aplicación moderna de las instrucciones impartidas en los códigos de comportamiento doméstico. Esta cuestión se hace más aguda aún por ciertos prejuicios evidentes en el código de la Carta a Tito (2,1-10). Los peligros de la calumnia y del exceso de vino aparecen sólo mencionados en relación con *las ancianas*. El autor enumera los deberes de los esclavos, incluida una advertencia contra la sisa doméstica, pero nada se dice de los amos en un sistema de relaciones en el que la sociedad estaba menos inclinada a refrenar las potencialidades opresivas de los dueños que a castigar a los esclavos. Alguno podría argumentar que esa omisión está causada por el hecho de que entre los cristianos de Creta había pocos amos, pero esto no resuelve el problema generado por ese código en épocas posteriores, en las que puede dar la impresión de que el cristianismo favorecía a los de un estatus social o económico más elevado. Se deben leer otros pasajes del NT como correctivo.

4) Hay una descripción hímnica de la salvación y del bautismo en 3,4-7 denominada «palabra (dicho) segura (fiel)» (3,8)[29], lo que puede suponer una tradición primitiva. Muchas de las ideas de este texto (p. ej. misericordia divina, renovación, baño) son paulinas o deuteropaulinas (Rm 3,24; 12,2; Ef 5,26), pero el nuevo nacimiento (*palingenesía*) no está atestiguado en ningún otro lugar en Pablo. Algunos derivan esta imagen del estoicismo o de las religiones mistéricas; pero la idea de que aceptar a Cristo es tan importante que puede concebirse como un nuevo nacimiento (por parte de Dios) tiene un significado particular a la luz del trasfondo judío, según el cual nacer de una madre judía hace al infante miembro del pueblo escogido de Dios. Cf. Mt

29 G W Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Epistles*, Baker, Grand Rapids, 1979, R A Campbell, JSNT, 54 (1994), 73 86 Hay en las Pastorales cinco de estos dichos o «palabras fieles» (además 1Tm 1,15, 3,1a, 4,9, 2Tm 2,11), algunos ven en ellas máximas catequéticas derivadas de Pablo, o fórmulas confesionales construidas sobre temas soteriológicos paulinos La fórmula no aparece en las cartas no discutidas de Pablo, pero cf «Fiel es Dios» de 1Co 10,13

19,28 para esta palabra y Jn 3,3-8 y 1P 3,23 para la idea. En el Cap. 22, *Cuestión* 4, hemos tratado del bautismo como práctica paulina.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LAS CARTAS PASTORALES EN GENERAL Y SOBRE TITO

COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LAS (TRES) CARTAS PASTORALES EN SERIES: Barrett, C. K., NClarBC, 1963; Davies, M., EC, 1996; NIG, 1996; **Dibelius, M.-H. Conzelmann**, Hermeneia, 1972; Donelson, L. R., WBComp, 1996; Fee, U. D., NIBC, 1988; Fuller, R. H., ProcC, 1978; Guthrie, D., TNTC, 1957; Hanson, A. T., NCBC, 1982; Houlden, J. L., PC, 1976; Hultgren, A. J., AugC, 1984; Johnson, L. T., NTIC, 1996; Karris, R. J., NTM, 1979; **Kelly, J. N. D.**, HNTC, 1960; Knight, U. W., NIGTC, 1992; Lock, W., ICC, 1924; Oden, T., IBC, 1989; **Quinn, J. D.** *(Titus)*, AB, 1990; Taylor, F. T. Jr., ProcC, 1993; Young, E. M., NTT, 1994.

Barrett, C. K., «Pauline Controversies in the Post-Pauline Period», en NTS, 20 (1973-1974), 229-245.

Barrett, C. K., «Titus», en *Neotestamentica et Semitica* (Hom. a M. Black), Clark, Edinburgh, 1969, 1-14.

Bratcher, R. U., *A Translator's Guide to Paul's Letters to Timothy and Titus,* United Bible Societies, New York, 1983.

Brown, L. A., «Asceticism and Ideology, The Language of Power in the Pastoral Epistles», en *Semeia,* 57 (1992), 77-94.

Brown, R. E., «The Pauline Heritage in the Pastorals, Church Structure», BCALB, 31-46.

Collins, R. F., «The Image of Paul in the Pastorals», en *Laval théologique et philosophique,* 31 (1975), 147-173.

Collins, R. F., «The Pastoral Epistles», en CLPDNW, 88-130.

Colson, F. H., «Myths and Genealogies-A Note on the Polemic of the Pastoral Epistles», en JTS, 19 (1917-1918), 265-271.

Cothenet, E., *Las cartas pastorales,* CB 72, Verbo Divino, Estella, 1991.

Donelson, L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles,* Mohr-Siebeck, Tübingen, 1986.

Elliott, J. K., *The Greek Text of the Epistles to Timothy and Titus,* University of Utah, Salt Lake City, 1968.

Ellis, E. E., «The Authorship of the Pastoral Epistles», en *Paul and His Recent Interpreters,* Eerdmans, Grand Rapids, 1961, 49-57.

Fiore, B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), PIB, Roma, 1986.

Grayston, K.-G. Herdan, «The Pastorals in the Light of Statistical Linguistics», en NTS, 6 (1959-1960), 1-15.

Hanson, A. T., *Studies in the Pastoral Epistles,* SPCK, London, 1968.

Hanson, A. T., «The Use of the Old Testament in the Pastoral Epistles», en IBS, 3 (1981), 203-219.

Hanson, A. T., «The Domestication of Paul», en BJRL, 63 (1981), 402-418.

Harrison, P. N., *The Problem of the Pastoral Epistles,* Oxford University, 1921.

Harrison, P. N., *Paulines and Pastorals,* Villiers, London, 1964.

Jeremias, J., *Epístolas a Timoteo y a Tito,* Fax, Madrid, 1970.

Lemaire, A., «Pastoral Epistles, Redaction and Theology», en BTB, 2 (1972), 25-42.

Malherbe, A. J., «Medical Imagery in the Pastorals», en W. B. March (ed.), *Texts and Testaments,* Trinity University, San Antonio, 1980, 19-35.

Metzger, B. M., «A Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles», en ExpTim, 70 (1958-1959), 91-94.

Morton, A. Q.-S. Michaelson-J. D Thompson, *A Critical Concordance to the Pastoral Epistles,* Biblical Research, Wooster, OH, 1982.

Moule, C. F. D., «The Problem of the Pastoral Epistles A Reappraisal», en BJRL, 47 (1965), 430-452.

Reuss, J., *Carta a Tito,* Herder, Barcelona, 1968.

Rogers, P. V., «The Pastoral Epistles as Deutero-Pauline», en ITQ, 45 (1978), 248-260.

Siebeneck, R. T., *Epístolas Pastorales de san Pablo 1.ª y 2.ª a Timoteo, a Tito,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Soards, M. L., «Reframing and Reevaluating the Argument of the Pastoral Epistles toward a Contemporary New Testament Theology», en B. V. McKnight (ed.), *Perspectives on Contemporary New Testament Questions* (Hom. a T. C. Smith), Mellen, Lewiston, NY, 1992, 49-62.

Towner, P. H., «The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles», en NTS, 32 (1986), 427-448.

Turrado, L., *Biblia comentada. Epístolas paulinas. Carta a Tito,* BAC, Madrid, 1975.

Verner, D. C., *The Household of God, The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71), Scholars, Chico, CA, 1983.

Wild, R. A., «The Image of Paul in the Pastoral Letters», en TBT, 23 (1985), 239-245.

Wilson, S. G., *Luke and the Pastoral Epistles,* SPCK, Chico, CA, 1979.

Ziesler, J. A., «Which Is the Best Commentary? X. The Pastoral Epistles», en ExpTim, 99 (1987-1988), 264-267.

Capítulo 30

CARTA PASTORAL: PRIMERA A TIMOTEO

En el canon neotestamentario hay dos cartas a este discípulo de Pablo, pero ninguna de ellas da muestra de conocer la existencia de la otra (contrástese con 2P 3,1). «Primera» no significa, pues, que la designada así fuera compuesta en primer lugar, sino sólo que es más extensa que la otra, consecuentemente denominada «segunda». El tema de 1Tm se parece al de Tt; pero, una vez más, ninguna de las dos parece conocer algo de la otra, como tampoco sabemos cuál de las tres Pastorales fue escrita en primer lugar.

Después del *Trasfondo*, dividiremos el *Análisis general* de acuerdo con el esquema utilizado en la carta a Tito (pp. 827-833). Luego dedicaremos otras secciones a *¿Quién escribió Tt y 1Tm?*, *Implicaciones de la pseudoepigrafía de las Pastorales* y *Cuestiones para ulterior reflexión*.

I. EL TRASFONDO

Puede sernos útil tener presentes algunos detalles biográficos sobre Timoteo tomados de los Hechos y del resto del corpus paulino, puesto que han podido haber moldeado la imagen que el autor se formó del destinatario. Timoteo vivía en Listra, en el sudeste de Asia Menor, y fue convertido presumiblemente como resultado de la evangelización paulina de ese lugar hacia el 46. Cuando el Apóstol pasó por allí de nuevo hacia el 50, Timoteo se unió a él como misionero itinerante y permaneció a su servicio como fiel ayudante a lo largo de la siguiente etapa de la vida del maestro. Según Hch 16,1-3, el padre de Timoteo era gentil, pero su madre era una judeocristiana, por lo que Pablo hizo

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si fue escrita por Pablo, hacia el 65 Si es pseudónima (el 80 o 90 por ciento de la crítica) hacia finales del siglo I, o (menos probablemente) a comienzos del II

DESTINATARIO Timoteo, en Éfeso (con la posibilidad de que esta ciudad represente a iglesias fundadas hacia poco) La carta afirma ser compuesta por Pablo, a quien pinta en esos momentos en *Macedonia tras abandonar Éfeso*

AUTENTICIDAD Compuesta probablemente por un discípulo de Pablo, o un comentarista del legado paulino afín a él, varias décadas después de la muerte del Apóstol

UNIDAD E INTEGRIDAD No se disputan seriamente

DIVISIÓN FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1-2
B Acción de gracias no hay
C Cuerpo de la carta 1,3 6,19
D Fórmula conclusiva 6,20-21

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

1,1-2	Destinatario, saludos a Timoteo
1,3-11	Advertencias contra los falsos maestros
1,12-20	Misión de Pablo y encargo a Timoteo
2,1-15	Disposición del culto publico (especialmente para hombres y mujeres)
3,1-16	Instrucciones a obispos y diáconos
4,1-5	Corrección de la falsa doctrina
4,6 5,2	Palabras de ánimo a Timoteo para su tarea docente
5,3 6,2	Instrucciones a viudas, presbíteros y esclavos
6,3 10	Advertencias contra los falsos maestros y la codicia
6,11-21a	Encargo a Timoteo
6,21b	Bendición final

que se circuncidara para no escandalizar a los judíos[1]. Durante el «segundo viaje misionero» del 50-52 Timoteo acompañó a Pablo por Frigia y Galacia hasta Europa (Filipos, Tesalónica y Berea). Fue enviado para fortalecer a los tesalonicenses y se unió a Pablo en Corinto, tra-

1. Muchos cuestionan aquí la exactitud de los Hechos porque en Ga 2,3 Pablo afirma que se negó a circuncidar a Tito Ahora bien, Tito, si es que había nacido de dos progenitores paganos, era un gentil, pero Timoteo, hijo de una madre judía, podía ser considerado judío A pesar de las presuposiciones de los estudiosos, en los escritos de Pablo no hay una indicación clara de que él pensara que los judíos no debían circuncidarse 2Tm 1,5 dice que el nombre de la madre de Timoteo era Eunice y que su abuela (también judeocristiana) se llamaba Lois

yéndole buenas noticias (1Ts 3,6; Hch 18,5), de modo que éste lo puso como corremitente de 1Ts (1,1). Timoteo ayudó al Apóstol en la evangelización de Corinto (2Co 1,19), pero perdemos su pista durante años cuando, según Hch 18,18-19,1, Pablo retornó a Cesarea, Jerusalén y Antioquía de Siria para comenzar de nuevo («el tercer viaje misionero») una ruta por Galacia y Frigia hasta Éfeso. Durante su estancia en esta ciudad en el 54-57 Timoteo estuvo con él al menos parte de ese tiempo[2]. A finales del 56 o principios del 57, probablemente con la finalidad de recabar fondos para Jerusalén, Pablo envió a Timoteo desde Éfeso a Macedonia (Hch 19,22; 1Co 4,17; 16,10) con el acuerdo de que en el futuro iría a Corinto. Al parecer, Timoteo fue a esa ciudad justo después de que se hubiera recibido allí 1Co. No fue bien acogido, por lo que se apresuró a volver a Éfeso, donde se hallaba Pablo, para darle noticias de ello. Probablemente Timoteo estaba con el Apóstol cuando éste dejó Éfeso en el verano del 57, pues cuando Tito trajo buenas noticias de que la crisis en Corinto se había solucionado, Pablo y Timoteo enviaron 2Co (1,1) desde Macedonia. Timoteo pasó el invierno del 57-58 en Corinto, y durante esos meses Pablo envió la Carta a los romanos (16,21). Hch 20,4-5 presenta a Timoteo con el Apóstol al comienzo del viaje desde Corinto a Jerusalén antes de Pentecostés del 58; Timoteo fue por delante y esperó a Pablo en Tróade. Ésta es la última mención de Timoteo en los Hechos. Durante el período de composición de las cartas genuinas de Pablo (¿hacia el 51-58?) el nombre de Timoteo aparece como coautor de 1Ts, Flm, Flp y 1Co. Y a causa de que en Col 1,1 su nombre está unido al de Pablo y de que respetables investigadores opinan que esta carta fue compuesta por el Apóstol en Roma, se piensa a menudo que Timoteo estuvo con Pablo en la prisión romana del 61-63. Pero esa hipótesis está lejos de ser segura.

A lo largo de los años Pablo escribió algunas cálidas recomendaciones de Timoteo. En 1Ts 3,2 éste aparece descrito como «hermano» del Apóstol y siervo de Dios en el evangelio de Cristo. Pablo escribió a los filipenses (2,19-23): «No tengo a nadie como él»; Timoteo es como un hijo para el Apóstol en el servicio del evangelio, hijo que no mira por sus intereses, sino por los de Cristo. En 1Co 4,17; 16,10-11 Pablo describe a Timoteo como su hijo fiel y amado, al que no se puede despreciar, ya que hace la tarea del Señor.

¿Cómo encaja la información biográfica de 1Tm con esta pintura? En su actitud hacia Timoteo tanto 1Tm como 2Tm están muy cercanas

2. Su nombre aparece unido al de Pablo en Flp 1,1 y Flm 1, cartas probablemente enviadas desde Éfeso.

a las cartas no discutidas de Pablo: Timoteo es para Pablo su hijo amado y siervo de Dios; ha de ser ejemplo tal como ha aprendido del maestro; no se le debe despreciar. Aparte de esto 1Tm describe a Timoteo como un joven (4,12; 5,1), poseedor de un don, «a él concedido proféticamente por medio de la imposición de las manos de los presbíteros» (4,14); ha sufrido frecuentes enfermedades (5,23). En el momento de la composición de la carta estaba en Éfeso, en donde lo había dejado Pablo cuando se había marchado a Macedonia, esperando poder volver pronto (3,14-15; 4,13). Esta información no encaja con la vida de Pablo y Timoteo que acabo de relatar, tomada de los Hechos y de las cartas no discutidas de Pablo. Por ejemplo, cuando el Apóstol dejó Éfeso para ir a Macedonia en el 57, Timoteo no se quedó en esa ciudad. Consecuentemente, y de acuerdo también con la Carta a Tito (pp. 828-829), ciertos estudiosos han postulado la existencia de una «segunda etapa» en la vida de Pablo después de su cautividad en Roma finalizada en el 63. Sostienen que Pablo retornó a Éfeso (a pesar de Hch 20,25.38, en donde el Apóstol dice a los ancianos de esta ciudad hacia el 58 que no lo volverán a ver de nuevo) y afirman que en algún momento a mediados de los 60 dejó a Timoteo en aquella ciudad y se fue a Macedonia[3].

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

La «división según el contenido» de la página sumario, *supra*, muestra una complicada secuencia en 1Tm, con una buena cantidad de idas y venidas. Unas veces Pablo dice a Timoteo lo que ha de hacer (1,3-20; 4,6ss); en otras afronta directamente los problemas de la comunidad (p. ej. en el cap. 2). Temas iniciados en una sección del comienzo son retomados posteriormente (falsa doctrina; estructura de la iglesia). Quinn defiende que las instrucciones a Timoteo están dispuestas en dos segmentos, uno (1,3-3,13) situado antes, y otro (4,6-6,21a) colocado después de un núcleo de textos proféticos, hímnicos y oraculares (3,14-4,5) propuestos e interpretados por Pablo para Timoteo[4]. Con

3. Algunos objetan que por esa época Timoteo habría sido ya cristiano durante casi 20 años y que tendría probablemente más de 35..., por tanto, ¡difícilmente se le podía llamar joven! Ahora bien, Pablo, que debía contar unos treinta en el momento de la lapidación de Esteban, aparece descrito en esa escena de los Hechos (7,58) como un joven. El Apóstol en sus cartas no discutidas habla de Timoteo como de un hijo, pero tal expresión figurada no se presta a precisión.

4. Para otro análisis de la estructura, cf. P. G. Bush, NTS, 36 (1990), 152-156.

mayor sencillez, voy a seguir por mi parte la organización del contenido que propuse para la Carta a Tito, aunque no lo trataré en el mismo orden en 1Tm. Así pues, tras un breve comentario a la fórmula introductoria, estudiaré el mensaje en tres epígrafes: estructura eclesiástica, falsa doctrina y relaciones y creencias comunitarias. De este modo reuniré las perícopas dispersas que tratan de esos temas.

1. *Fórmula introductoria (1,1-2)*

Esta parte es más breve que la de Tt. En vez de «siervo de Dios», expresión poco corriente que encontramos allí, el Apóstol se identifica a sí mismo como un comisionado de Dios, «nuestro salvador, y de Cristo Jesús, nuestra esperanza». Así se construye una base sobre la que fundamentar futuras instrucciones válidas para toda la iglesia. La mención del destinatario, Timoteo, y los saludos son virtualmente los mismos que en Tt.

2. *Cuerpo de la carta (3,1-13; 5,3-22a).*
Tema de la estructura u orden eclesiástico

La Carta a Tito trataba este tema en primer lugar, pero se ocupaba sólo del nombramiento de presbíteros/obispos. La situación es más complicada en 1Tm, puesto que el tratamiento de la estructura en Éfeso aparece disperso en dos segmentos, extrañamente desconectados entre sí. El primero describe al obispo (supervisor) y a los diáconos, mientras que el segundo, a las viudas y presbíteros. Quinn, *Titus*, 16, considera estas secciones como dos órdenes eclesiásticos diferentes: el primero dirigido a la congregación de iglesias de procedencia gentil en Éfeso; el segundo, especialmente en el asunto de los presbíteros, dirigido a las iglesias domésticas judeocristianas. Esta interpretación no está fundamentada, y no necesitamos postular más que una sola estructura eclesiástica en las comunidades paulinas de Éfeso[5], incluso aunque esta estructura sea más complicada que la que el autor tiene en mente para Creta (Tt). La cristiandad de Éfeso procedía al menos de los años 50, mientras que el cristianismo en Creta no fue implantado sino varias décadas más tarde. El hecho de que en 1Tm 5,19-20 se proponga para Éfeso un modo de proceder para la corrección de un presbítero sugiere una institución cuya existencia ha dura-

5 Si el Evangelio según Juan fue compuesto en la zona de Éfeso, podrían existir otras comunidades cristianas no paulinas con actitudes diferentes respecto a la estructura.

do un cierto tiempo. La mayoría de las cualidades exigidas en Tt 1,5-9 al combinado presbíteros/obispos, maestros de la comunidad, se exigen en 1Tm 3,1-7 al obispo(s)[6]. Es muy verosímil que tales obispos fueran presbíteros; pero puesto que 5,17 indica que sólo ciertos presbíteros tenían como tarea predicar y enseñar, probablemente no todos los presbíteros eran obispos[7]. La afirmación de que cualquiera que aspire al cargo de obispo desea una función noble (3,1) muestra la alta estima en la que se tenía tal posición[8]. La advertencia de que los obispos no deben henchirse de vanagloria (3,6) tiene especial sentido en esta situación.

Junto con los presbíteros/obispos hay en Éfeso diáconos (3,8-13) que han de mostrar aptitudes semejantes: respetables, no dados al vino en demasía, no ansiosos de ganancias deshonestas y buenos administradores de sus casas e hijos. No es claro por qué unos son presbíteros/obispos y otros diáconos. En 3,10 se especifica que hay que probar a los diáconos antes de que se les permita ejercer su función, por lo que quizá representen éstos un grupo de gente más joven[9]. Ahora bien, podía haber también distinciones sociales y económicas sobre las que no tenemos información y que sólo podemos conjeturar; por ejemplo, los diáconos podrían ser gente no suficientemente rica como para tener una casa amplia en la que pudiera reunirse un grupo de cristianos..., si es que se esperaba de los presbíteros/obispos que poseyeran tal amplitud de espacio como parte de la exigencia de ser hospitalarios. La raíz del verbo *diakoneîn* sugiere servicio, por lo que es posible que los diáconos hayan prestado un servicio inferior al ofrecido por los presbíteros/obispos. La promesa de que aquellos diáconos que hayan realizado una buena labor conseguirán una posición mejor sugiere la posibilidad de ser promovido al rango de presbíteros/obispos (lo que podría explicar por qué las aptitudes han de ser las mismas). Proba-

6. El vocablo aparece sólo en 3,2 en singular y como genérico (p. 835).

7. Así pues, pudo ya haber un movimiento hacia la especificación, lo que en último término habría de llevar a que un presbítero tuviera autoridad sobre todos es éste el tipo de episcopado recomendado por Ignacio de Antioquía.

8. Aparece denominada como «palabra fiel». Pero hay una variante de 3,1 que lee «palabra humana», lo que significa probablemente que la ambición por ser obispo refleja valores humanos que necesitan una matización J. L. North, NovT, 37 (1995), 50-67.

9. En 5,1 el autor da normas para las relaciones entre *presbýteroi* (comparativo de «anciano») y *neóteroi* (comparativo de «joven»), por lo que algunos defienden que como los presbíteros (ancianos) eran obispos, los «más jóvenes» eran diáconos. Sin embargo, puesto que 5,2 trata de las relaciones entre las ancianas (*presbýterai*) y las jóvenes (*neóterai*), es probable que en 5,1 se esté hablando de las relaciones entre los ancianos y los jóvenes..., una expresión referente a la edad, no al cargo.

blemente habría también diaconisas[10] (3,11), de las que se enumeran la cualidades necesarias: respetables, sobrias, fieles. Presumiblemente prestaban el mismo servicio que los diáconos, pero algunos *han especulado* que las diaconisas realizaban sus tareas con las mujeres, y los diáconos, con los varones. Desgraciadamente nada preciso sabemos de tal servicio, pues en 1Tm no se dice ni una palabra respecto a lo que los diáconos deben hacer por la comunidad cristiana. En Hch 6,1-6 *diakoneîn* se utiliza para «servir a la mesa» y de ahí procede la idea de que los diáconos servían a las mesas y distribuían alimentos. Históricamente, sin embargo, es una interpretación errónea considerar diáconos en este sentido a Esteban y a otros dirigentes escogidos en la escena que pintan los Hechos[11]. Todo lo más podríamos preguntarnos si Lucas interpretaba el vocablo a la luz de lo que conocía de las iglesias de los años 80. Puesto que Esteban y Felipe predicaban, ello podría significar que los diáconos posteriores predicaban y enseñaban.

Las viudas (5,3-16) constituían otro grupo en Éfeso. Tenían éstas un estatus comunitario fijo, pero no queda claro si hay que pensarlas como ejerciendo algún cargo o constituyendo un determinado orden. Pablo hace una clara distinción entre viudas que lo son porque sus maridos han fallecido y otras que tienen una función especial en la iglesia, para las cuales exige una serie de aptitudes. Las viudas especiales («verdaderas») deben tener al menos 60 años, haber estado casadas una sola vez (comprometidas, pues, a permanecer solas[12]), que no tengan hijos o nietos a los que cuidar, que hayan educado bien a sus hijos y que sean conocidas por sus buenas obras. Se presupone que tales mujeres no tienen riquezas personales (5,5.16), por lo que la iglesia les

10 J H Stiefel, NTS, 41 (1995), 442-457 trata el tema Después de hablar de los diaconos en 3,8-10, el siguiente versículo comienza «También las mujeres » La gramática favorece imperiosamente la interpretación de que esas palabras significan «mujeres (diaconisas)», más que «mujeres (viudas de diáconos)». En 3,12 se menciona a la viuda del diácono con una función distinta Además, es claro que el término griego *diákonos* podía referirse tanto a hombres como a mujeres (p ej Febe en Rm 16,1, por lo que podría evitarse el término «diaconisa», que no es bíblico)

11 «Servir a las mesas» es un lenguaje figurado que significa ser responsable de los fondos comunitarios y de su distribución Si hubiéramos de usar un lenguaje anacrónico de épocas posteriores para calificar a los siete dirigentes de los helenistas responsables de la dirección de la comunidad, de las finanzas comunes y de la predicación publica, habría que decir que tenían la función de «obispos»

12 Algunos han intentado interpretar esta expresión simplemente como que las mujeres han guardado fidelidad a sus maridos, independientemente de las veces que se hubieren casado, pero hay inscripciones de esta época que utilizan una expresión adjetival equivalente («mujeres de un solo marido») como calificación laudatoria para una viuda que se ha restringido por voluntad propia a un único matrimonio

provee de los bienes comunes (Hch 6,1). Los menesteres propios de su función son orar día y noche[13], ejercer la hospitalidad incluso en tareas inferiores (lavar los «pies a los santos») y ayudar a los necesitados. (No tenemos idea de cómo la función de esas viudas se diferenciaba de la de los diáconos masculinos o femeninos.)

Es peculiar en la descripción de Pablo el tono claramente hostil hacia las viudas que no pueden ser inscritas en ese grupo especial. Esas viudas inelegibles han de cuidar a sus hijos y nietos. El Apóstol teme que las más jóvenes sean «viudas alegres» y se entreguen a placeres y deseos sensuales que puedan vencer su dedicación a Cristo, y critica que hagan continuas visitas, chismorreen y busquen otro marido, de modo que rompan el compromiso de una vida completa con su primer marido. A largo plazo, sin embargo, Pablo piensa que es mejor que esas viudas jóvenes se casen de nuevo y tengan hijos antes de que sean objeto de escándalo. «Algunas se han extraviado ya en pos de Satanás» (5,15). J. M. Bassler[14] ha sugerido que algunas de las mujeres declaradas inelegibles (quizá no sólo viudas, sino divorciadas o solteras) podían haber manifestado su exigencia de una mayor libertad de expresión. Igualmente quizá sean éstas también el objetivo de las correcciones de tono más general en 1Tm 2,11-15, donde se pide que las mujeres sean sumisas y, puesto que son fácilmente engañables, se les prohíbe enseñar a los varones. Volveremos sobre este tema cuando consideremos la falsa doctrina.

3. *Cuerpo de la carta (1,3-20; 3,14-4,10; 6,3-5). Tema de la falsa (y verdadera) doctrina*

1Tm describe en varios lugares una doctrina falsa, pero no podemos estar seguros de que el autor tenga en mente siempre el mismo peligro. Como en la carta a Tito, hay mucha polémica en esta descripción[15], lo que hace difícil saber cuál fue precisamente el error básico. Pablo (1,13-16) menciona que él mismo, anteriormente un blasfemo y perseguidor de la Iglesia, fue convertido por la misericordiosa gracia de Cristo..., lo que significa fomentar implícitamente la idea de que otros, ahora opues-

13. La descripción de Lc 2,36-37 de la piadosa Ana, una viuda judía que nunca abandonaba el Templo y rendía culto a Dios noche y día con ayunos y plegarias, puede estar relacionada con el ideal de viuda cristiana en las comunidades conocidas por Lucas

14. JBL, 103 (1984), 23-41.

15 Por ejemplo, 1Tm 6,3-5 Si alguno enseña otra cosa que la sana y piadosa doctrina, es un fatuo, ignorante, que desvaría en vanidades y disputas sobre palabras, de donde nacen envidias, contiendas, blasfemias, suspicacias, porfías de hombres depravados que utilizan la religión como materia de lucro

tos a la sana doctrina, pueden también convertirse, pues Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores. Timoteo, sobre el que anteriormente se han pronunciado profecías favorables, ha seguido la sana doctrina y es capaz a pesar de su juventud de ser un buen ministro de Cristo (1,18-19; 4,6) y de oponerse a los falsos maestros. Al lado de una indicación del trasfondo judío de esos adversarios, que podrían ser maestros de la Ley (1,7), hay una referencia poco clara a su devoción a mitos y genealogías (1,4; 4,7; cf. Tt 1,14; 3,9; 2Tm 4,4). La condena de sus pecados contra los Diez Mandamientos (implícita en 1,8-10) mide a esos maestros con el rasero general de la ortopraxia. Pero algunas de las cuestiones criticadas son más específicas: los adversarios prohíben el matrimonio y ordenan a las gentes que se abstengan de ciertos alimentos (4,3). (Más obscuramente, además, esos maestros [¿quizá gurús religiosos?] están interesados en hacer dinero: 6,5.10.) Estos datos nos dejan ante la misma pregunta que nos hacíamos al tratar de la carta a Tito: ¿refleja esta doctrina un trasfondo doctrinal propio de ciertos apócrifos judíos o un gnosticismo también judío («la llamada falsamente ciencia [*gnósis*]»: 6,20), o una combinación de los dos? Soards argumenta que la insistencia de Pablo en los valores tradicionales significa que está luchando contra un individualismo arrogante, y sostiene que el objeto probable de su ataque es la filosofía cínica[16]. Ciertos filósofos cínicos se manifestaban con sarcasmos y escepticismo contra Dios o los dioses, contra las creencias religiosas tradicionales, y alababan a aquellos que no se casaban ni alimentaban una familia; se les acusaba de ser mercenarios. En parte, una decisión sobre el tono de la falsa doctrina[17] depende de nuestro análisis de los más afectados por esos maestros dentro de la comunidad. A ello dedicamos ahora nuestra atención.

4. *Cuerpo de la carta (2,1-15; 4,11-5,2; 5,22b-6,2; 6,6-19). Tema de las relaciones y creencias comunitarias*

Este apartado es más difícil de delinear en 1Tm que en Tt, porque parte de él está entreverado con la condenación de la falsa doctrina, por

16 «Reframing», 54 65, cf también Fiore, *Function* Es difícil saber si debemos incorporar a 2Tm al diagnóstico sobre el error atacado en Tt y 1Tm 2Tm 2,17-18 denuncia a ciertos hombres que afirman que la resurrección ha tenido ya lugar, y Soards cita el rechazo de la vida futura por parte de los cínicos

17 Algunos son mucho más escépticos sobre los intentos de discernir el pensamiento de los adversarios criticados en 1Tm Johnson (*Writings,* 397) «Si eliminamos los elementos calumniosos (p ej la acusación de avaricia), los adversarios representan simplemente una vez mas esa suerte de grupos elitistas esotéricos con los que nos encontramos tan a menudo en el mundo helenístico»

ejemplo 1,8-11. Al igual que en Tt 2,1-10 hay también un *código de comportamiento doméstico*, pero en forma dispersa, en 1Tm 5,1-2 hay instrucciones sobre las relaciones entre los ancianos y jóvenes de la comunidad; en 2,8-15 otras para hombres y mujeres sobre cómo comportarse en el culto litúrgico; en 6,1-2 se dice a los esclavos que no muestren menos respeto a los amos no cristianos que a los fieles (de nuevo, no hay advertencia alguna para los dueños); en 2,1-2 se inculca la oración en pro de los dotados de autoridad.

Las instrucciones a hombres y mujeres sobre el culto son desproporcionadas en cuanto a las exigencias a estas últimas. La insistencia en la modestia y decencia en el vestido conduce a pedir a las mujeres que se mantengan silenciosas y sumisas mientras aprenden (2,9-12). «No consiento que la mujer enseñe ni domine al varón» puede referirse primariamente a un contexto cultual[18], pero probablemente se extiende más lejos, como sugiere la referencia a Eva. Normalmente se interpretan estos versículos como referidos a una actitud general hacia las féminas. En el contexto de hoy serán considerados extremistas, ya que limitan el papel de las mujeres, especialmente si se combinan estas líneas con la actitud reprobatoria respecto a las viudas jóvenes en 5,11-15[19]. Sin embargo, recientemente, los estudiosos han proporcionado un cierto sustento para interpretar de otro modo este pasaje a la luz del trasfondo del ataque a la falsa doctrina en esta carta[20]. Que se trata de mujeres *ricas* queda sugerido por las advertencias contra la ostentación de oro, perlas y atuendos costosos (2,9). Este aviso puede estar relacionado con la corrección de las viudas laxas que se permiten el placer de revolotear de casa en casa (5,6.13); cf. también los ataques

18. Dado que una estructura eclesiástica con grupos de presbíteros (ancianos) dotados de autoridad es un eco del sistema sinagogal de ancianos, muchos observan que la prohibición a las mujeres de enseñar en las asambleas o de tener autoridad sobre los hombres es similar a la práctica sinagogal.

19. Se ha contrastado a menudo la actitud negativa hacia las mujeres en las Pastorales con una orientación más positiva respecto a su función eclesiástica en las cartas genuinas de Pablo (p. ej. Prisca, Febe y Junia en Rm 16,1.3.7; 1Co 16,19 y la afirmación igualadora de Ga 3,28). Tal comparación, sin embargo, debería también tener en cuenta 1Co 14,35: «No es decoroso para una mujer hablar en la iglesia» (cf. también Col 3,18).

20. Sobre las mujeres en 1Tm 2,9-15 consúltense: A. D. B. Spencer, JETS, 17 (1974), 215-221; R. y C. Kroeger, *Reformed Journal,* 10 (oct. 1980), 14-18; G. W. Knight, NTS, 30 (1984), 143-157; A. Padgett, *Interpretation,* 41 (1987), 19-31; C. S. Keener, *Paul, Women & Wives,* Hendrickson, Peabody, MA, 1992; S. Moyter, VE, 24 (1994), 91-102; H. S. Baldwin *et al.*, *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1Timothy 2,11-15*, Baker, Grand Rapids, 1995; cf. también el debate entre D. J. Moo y D. B. Payne, *Trinity Journal,* NS 1 (1980), 62-83; 2 (1981), 169-222.

contra la riqueza en 6,9.17. Si los falsos maestros hacían de esas mujeres el blanco de su mensaje, esto explicaría la acusación de que tales individuos buscaban una ganancia monetaria (6,5)[21]. Por ello, no serían las mujeres en general, sino las portavoces del error que las había seducido, el objeto de la prohibición de enseñar y tener autoridad (2,12)[22]. Al ir de casa en casa tales mujeres podían ir expandiendo el error. Las mujeres que propagaban esa falsa doctrina son comparadas a Eva, que sedujo a Adán (2,13-14). La salvación de las mujeres por la crianza de los hijos (2,15[23], un eco de lo cual es la invitación a las viudas jóvenes a que se casen de nuevo y tengan hijos en 5,14) pudo haber sido una invocación de la autoridad de Gn 3,16, para contradecir a los maestros que prohibían el matrimonio (1Tm 4,3). Tal escenario no es imposible en el contexto de finales del siglo I o principios del II. Ciertos estudiosos han concitado la atención sobre los *Hechos* apócrifos, compuestos en el siglo II, como ejemplo de una enseñanza que rechaza la ingestión de carne, el vino y las relaciones sexuales. Estos *Hechos* tenían en mente también un estado de viudez cristiana que significaba la independencia del matrimonio y de la familia y que en ocasiones mostraba tendencias gnósticas. Algunos consideran que tales mujeres tuvieron un papel en la composición de esos *Hechos*[24] y pien-

21. También 2Tm 3,2 6-7 describe a los falsos maestros como amantes del dinero, que se introducen en las casas y se apoderan de las mujeres débiles

22. El que estas frases no vayan dirigidas universalmente contra las mujeres recibe un cierto apoyo de Tt 2,3, en donde se dice a las ancianas que enseñen. Aunque se acepte que estas normas tienen un ámbito limitado, se debe reconocer, sin embargo, que las expresiones de las Pastorales (especialmente, p ej , 2Tm 3,6-7) pueden ser ofensivas y han de ser corregidas insistiendo en las situaciones sociales de la época que pudieron afectar a los puntos de vista del autor

23. Esto puede sonar a «salvación por las obras», pero queda modificado por la exigencia de fe, amor y santidad. En la imagen paulina total esta pintura ha de equilibrase con la alabanza del celibato por parte de Pablo en 1Co 7,25-38

24 S L Davies, *The Revolt of the Widows The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University, Carbondale, 1980, defiende que los *Hechos apócrifos de Juan, Pedro, Pablo, Andrés, Tomás* y *Jantipa* fueron compuestos por mujeres cristianas (célibes) para otras féminas cristianas Este autor destaca las relaciones entre los misioneros taumaturgos cristianos y esas mujeres retratadas en los *Hechos* «Viuda» en estos escritos puede significar una mujer que ha abandonado a su marido o la que no se ha casado nunca D R Macdonald, *The Legend and the Apostle*, Westminster, Philadelphia, 1983, mantiene que ciertos elementos del radicalismo paulino tuvieron su continuidad en los *Hechos de Pablo y Tecla* (160-190), obra en la que tuvieron su continuidad las historias sobre mujeres docentes en la tradición paulina y se desarrollaron por medio de mujeres escritoras. (Cf n. 33 y R. A Wild, *Chicago Studies*, 24 [1985], 273-289.) Para Macdonald las Pastorales fueron compuestas por hombres literariamente cultos alineados con un episcopado que iba desarrollándose, e iban dirigidas contra profetisas y escritoras,

san que la crítica contra los «mitos impíos y necios» en 1Tm 4,7 iba dirigida contra esa clase de tradición.

Aparte del código de comportamiento doméstico podemos notar una desconfianza particular hacia la riqueza en 6,5-10.17-19, que incluye la famosa sentencia «El amor al dinero es la raíz de todos los males» (6,10). Un notable número de *pasajes hímnicos* sirven de sustento a las instrucciones morales del autor. Entre ellas la más famosa es la de 3,16, en donde en seis breves frases poéticas el autor alaba el misterio de la religión y la piedad (*eusébeia*) en términos de lo que le ha ocurrido a Cristo[25]. En 6,7-8 y en la bendición de 6,15-16 se han descubierto también elementos hímnicos. El último texto contiene en sus frases vigorosas resonancias litúrgicas: «Bienaventurado y único soberano, Rey de reyes y Señor de señores, el único inmortal, que habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni pudo ver». Esta bendición podría considerarse como una concesión a Cristo de los títulos que en otros contextos se otorgan al emperador. Jesús ha llegado a formar parte del credo monoteísta de la «verdad» en 2,4-5: «Uno es Dios, uno es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, también hombre».

En la FÓRMULA CONCLUSIVA (6,20-21) no encontramos los saludos que terminan la mayoría de las cartas paulinas, incluidas Tt y 2Tm, sino sólo un apasionado alegato a Timoteo. Así como algunos ven en la fórmula introductoria de Tt una introducción a las tres Pastorales, del mismo modo otros ven en el abrupto final de 1Tm una preparación para 2Tm, ya planeada. Más abajo (p. 862) discutiremos este planteamiento colectivo de grupo.

III ¿QUIÉN ESCRIBIÓ LAS CARTAS A TITO Y LA PRIMERA A TIMOTEO?

Tenemos ya suficientes elementos para considerar esta cuestión; y como 2Tm es parcialmente un problema diverso, la dejaremos hasta el

estas cartas representan un intento de domesticar el radicalismo apocalíptico apelando al ejemplo de Pablo. Esta teoría se encardina en la dudosa tendencia de ver en las Pastorales un intento de corregir el legado del Apóstol; cf. pp. 855, 861.

25. Cf. R. H. Gundry, en W. Gasque-R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970, 203-222; cf. E. Schweizer, «Two Early Christian Creed Compared», en W. Klassen-G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation* (Hom. a O. Piper), Harper, New York, 1962, 166-177, comparado con 1Co 15,3-5.

capítulo siguiente. Pablo es en apariencia el autor, incluso hasta el extremo de proporcionar detalles personales sobre sus viajes. Ahora bien, por las razones que enumeraremos posteriormente, este supuesto ha sido muy cuestionado en los últimos doscientos años. Algunos han sugerido una alternativa: un discípulo muy cercano de Pablo llevó a cabo los designios implícitos del maestro[26]. Con otras palabras: la misma solución sugerida para otros escritos deuteropaulinos. (Tal solución puede defender, o no, la historicidad de los detalles biográficos que aparecen en las Pastorales.) Sin embargo, otros estudiosos propugnan una mayor distancia entre Pablo y el autor de estas cartas. Algunos las consideran compuestas no por un discípulo del Apóstol, sino por un comentarista del legado paulino afín al maestro (que incluyó algunas informaciones sobre Tito y Timoteo entreveradas en una secuencia ficticia), que deseaba fortalecer la organización eclesiástica local contra un incipiente gnosticismo. Más radicalmente, otros ven en estos escritos un intento no paulino de corregir el legado del Apóstol: en unos momentos en los que Marción y los *Hechos apócrifos* invocaban peligrosamente la memoria de Pablo, se escribieron las Pastorales para domesticar ese recuerdo y llevar al Apóstol a la corriente principal[27]. En verdad algunos han sugerido incluso la existencia de una falsificación, como parte del propósito de engañar a los lectores. Parte del problema consiste en si es posible encajar en la vida de Pablo los contenidos de las Pastorales (es decir, en una «segunda etapa», en los años 63-66, después de lo que se cuenta en los Hechos). Los que consideran las Pastorales escritos pseudoepigráficos las fechan en los años 80-90, a comienzos del siglo II o en el último tercio de esa centuria. Consideremos los diferentes factores (no todos de igual peso) que conforman las decisiones de los investigadores. Al enumerarlos, señalaré que raramente dejan de ser ambiguos. Si todo ello produce un resultado confuso, ese efecto es realista, pues responder con seguridad a la pregunta de quién y cuándo se escribieron las Pastorales no respeta los testimonios a nuestra disposición. Además de la cuestión de la autoría

26 Aunque mantiene una postura crítica respecto a esta solución, Johnson (*Writings*, 387) ofrece una buena imagen de lo que pudo haber ocurrido adaptación del mensaje paulino para una nueva generación, con hincapié en la estructura y el orden, y resistencia a la vez a los excesos igualitarios, aceptación de unas expectativas escatológicas disminuidas, crecimiento de la estructura eclesiástica, creciente acomodación al mundo tras la muerte del Apóstol, exaltación de Pablo como héroe cuyo auténtico genio es ya parte del «depósito» de la fe para futuras generaciones

27. No es exacto, sin embargo, sostener que las Pastorales se compusieron para rehabilitar la memoria o imagen de Pablo o su nombre denigrado, el autor asume simplemente la autoridad del Apóstol

paulina, la discusión un tanto detallada de estos factores se justifica porque muchos de ellos conciernen a aspectos esenciales de la continuidad entre la vida de Pablo y las iglesias siguientes moldeadas por su tarea misionera.

1) Las Pastorales utilizan partículas, conjunciones y adverbios que difieren notablemente del uso paulino en sus cartas no discutidas. Más o menos un cuarto del vocabulario de las Pastorales no aparece en las otras cartas paulinas[28], pero tales estadísticas acumulativas no rinden justicia al hecho de que el vocabulario de 2Tm es mucho menos extraño al legado paulino. En comparación con las cartas no discutidas de Pablo el vocabulario en conjunto de las Pastorales es menos septuagintístico y más cercano al de las normas éticas de la filosofía popular griega, y su estilo es menos hebraizante, con menor colorido y mayor monotonía (frases más largas, menos variación en el uso de partículas, etc.). Más concretamente, por ejemplo, las Pastorales adscriben clara y exuberantemente tanto a Dios como a Cristo epítetos de la piedad helenística: «Nuestro gran Dios y Salvador» (Tt 2,13); «Bienaventurado y único soberano, Rey de reyes y Señor de señores» (1Tm 6,15)[29]. Algunos han discutido el valor del argumento de vocabulario y estilístico por el posible uso paulino de escribas a los que el Apóstol pudo haber concedido tal libertad que afectara a la comparación estadística (pero cf. Cap. 29, n. 28). La materia que tratan las Pastorales, en especial la referida a la estructura eclesiástica, es diferente a la de otras cartas paulinas..., un factor que explicaría algunas de las diferencias de léxico. Además, el vocabulario y el estilo paulino aparecen mezclados con rasgos no paulinos. Sin embargo, las estadísticas crean una duda sobre la autoría de Pablo, especialmente si se combinan con otros argumentos[30].

28. Vocabulario notorio de Tt y 1Tm aparece en Lucas-Hechos. Cf. p. 859. El análisis estadístico y lingüístico aplicado por K. Grayston y G. Herdan fue cuestionado por T. A. Robinson, NTS, 30 (1984), 282-287.

29. Mucho se ha escrito sobre la cristología «única» de las Pastorales con su énfasis en la salvación por la *epipháneia* («manifestación», «aparición») de Cristo Jesús, aparición en carne y en la segunda venida. (Respecto al vocabulario, este término aparece cinco veces en las Pastorales, pero nunca en las cartas no discutidas, que usan *parousía*.) Discutir este tema va más allá del objetivo de esta *Introducción*, pero hay un buen resumen de ella en CLPDNW, 111-118.

30. Johnson (*Writings*, 386), que trata adecuadamente esta cuestión, opina que ni la apelación a un apóstol rico en años, ni la mención a una segunda generación parecen razones adecuadas para dar cuenta de las diferencias de las Pastorales. Sin embargo, este autor suscita la cuestión de si Pablo pudo haber escrito a Timoteo y Tito, asociados suyos y de una educación helenística más cuidada, de una manera diferente a la empleada por él cuando escribía a comunidades.

2) En general, una comparación de la teología y ética de las Pastorales con las correspondientes de las cartas no discutidas de Pablo generaría resultados similares. Términos paulinos familiares (Ley, fe, justicia) aparecen aquí, pero con un matiz ligeramente diverso. Por todas partes puede hallarse este tipo de diferencias entre las cartas paulinas, pero no de una manera tan concentrada. En las Pastorales hay una cantidad no usual de polémica, a menudo estereotipada.

3) Como hemos explicado en la sección dedicada al *Trasfondo* de la Carta a Tito y en este capítulo, los datos sobre el ministerio de Pablo y lugares no pueden encajarse en lo que conocemos de la vida del Apóstol antes de la prisión romana del 61-63. Si el material es histórico y Pablo escribió en realidad estas cartas, ello exige una «segunda etapa» de la vida del Apóstol a mediados de los 60. *Terminus a quo*: Tt y 1Tm no pudieron haber sido escritas, por tanto, antes del 64-66.

4) Algunos que fechan las Pastorales a finales del siglo II apuntan al hecho de que estos escritos no aparecen en el canon marcionita (hacia el 150); sin embargo, Tertuliano afirma (*Adversus Marcionem* 5,21) que Marción las había conocido y rechazado[31]. Faltan también en el papiro Chester Beatty II (P^{46}; hacia el 200)[32]; pero este códice papiráceo sólo contiene las cartas paulinas dirigidas a comunidades (Cap. 15, n. 2) y no pretende ser una colección completa. El papiro Rylands, P^{32}, aproximadamente del mismo período, sí contiene Tt. Algunos han defendido que las Pastorales fueron compuestas para corregir a los *Hechos de Pablo y Tecla* apócrifos (finales del siglo II), que hacen un notable hincapié en la virginidad y presentan a una mujer enseñando a varones (n. 24); sin embargo, en el sentido opuesto, podemos ver en las Pastorales material que luego aparece plenamente desarrollado en los *Hechos de Tecla*[33]. Aunque este escrito comparte parcialmente los

31. Cf. p. 58 sobre Marción. Tt y 1Tm hacen hincapié en la autoridad de los presbíteros respecto a la enseñanza, y Marción entró en colisión con los presbíteros de la iglesia romana. 2Tm 3,15-16 dice que las Escrituras del AT son inspiradas por Dios y útiles para la enseñanza, punto de vista que Marción no podía aprobar. Algunos han mantenido que las Pastorales fueron escritas para refutar a este heresiarca (por la tanto, se compusieron después de la mitad del siglo II), pero en este caso habríamos esperado una corrección más clara y consistente del rechazo del AT por parte de Marción. Puskas, *Letters,* 178, 180, arguye que puede haber una referencia a las *Antítesis* de Marción en 1Tm 6,20, pero piensa que este contacto pudo haberse producido con el Marción más primitivo, antes de trasladarse a Roma (hacia el 140), lo que permitiría datar las Pastorales a comienzos del siglo II.

32. O antes (Y. K. Kim, *Biblica,* 69 [1988], 248-257).

33. Los personajes mencionados negativamente en 2Tm son Demas (4,10), Figelo y Hermógenes (81,15), Himeneo y Fileto (cuya falsa doctrina era que la resurrección de los creyentes había tenido ya lugar: 2,17-18) y Alejandro, el herrero. Por una errónea confla-

personajes y lugares mencionados en 2Tm, su descripción de los viajes de Pablo no se corresponde con exactitud con los reflejados en las Pastorales; si los detalles de estas últimas no son históricos, lo más que se puede decir es que tanto éstas como los *Hechos de Tecla* muestran una tendencia similar a expandir la trayectoria vital de Pablo. A finales del siglo II el Fragmento muratoriano acepta ya las Pastorales como canónicas. Policarpo (*Filipenses* 4,1), está cercano a 1Tm 6,10 y 6,7 y al motivo de las viudas de 5,3-6, pero la mayoría estima que la carta de Policarpo (120-130) ha sido influida por las Pastorales y no a la inversa. *Terminus ante quem:* los testimonios externos favorecen, pues, ligeramente el que las Pastorales hayan sido compuestas antes del 125.

5) Se ha pensado a menudo que la falsa doctrina criticada en las Pastorales es un gnosticismo judaico desarrollado después de la vida de Pablo. Aunque tal identificación ha sido defendida por investigadores prestigiosos (M. Dibelius; H. Conzelmann), hemos visto ya que es difícil discernir la naturaleza exacta de lo que se critica en las Pastorales. No hay pruebas suficientes de que el objetivo de su crítica fuera alguno de los grandes sistemas gnósticos del siglo II.

6) En relación también con la fecha de composición se ha argumentado que la estructura de la Iglesia contemplada en las Pastorales sobrepasa la época de Pablo. Ciertamente, ninguna de las cartas no discutidas del Apóstol menciona a los presbíteros, pero la estructura de la Iglesia no era el tema de esos escritos, por lo que el silencio puede ser accidental. Hay, además, equivalencia entre los llamados presbíteros y el obispo (supervisor) u obispos, y Flp 1,1 menciona a estos últimos. (La afirmación de que los *epískopoi* de Flp y los de las Pastorales son muy diferentes carece de fundamento, ya que Flp no nos proporciona información sobre tales figuras.) De acuerdo con ello, no podemos estar seguros de cuándo llegó a ser común la estructura presbiterial extendida ya en el último tercio del siglo I (Hch 14,23; 1P 5,1-4; St 5,14). Aunque la muerte inminente de Pablo sólo se menciona en 2Tm (no en Tt ni en 1Tm), la preocupación por dejar detrás de sí una estructura eclesiástica es comprensible a medida que la conciencia de Pablo de abandonar esta escena mortal se hacía más fuerte. Pero esta

ción Demas y Hermógenes el herrero aparecen en los *Hechos de Tecla* como falsos compañeros de Pablo que luego se vuelven contra él, intentan matarlo y enseñan que la resurrección ha tenido ya lugar. El autor envía saludos a la casa de Onesíforo en 2Tm 4,19, personaje mencionado favorablemente en 1,16-18, y que quizás estuviera ya muerto («El Señor le conceda hallar misericordia en su día»); este personaje y su casa aparecen como amigos de Pablo en los *Hechos* apócrifos. Si se comparan entre sí, da la impresión de que estos *Hechos* son una expansión del material de 2Tm.

preocupación podría ser también comprensible poco después de la muerte del Apóstol cuando las iglesias, recientemente huérfanas, buscaban seguridad.

7) Según Tt, la estructura principal que debía crearse en Creta por designación de Tito era la de los presbíteros/obispos. 1Tm supone la existencia en Éfeso de presbíteros/obispos (con alguna especialización de los primeros) y de diáconos. Esta estructura bipartita no está lejos de la presentada por la *Didaché* (15,1 ¿hacia el 100?), que invita a los cristianos a nombrar para sí mismos obispos y diáconos que ocupen el lugar de los apóstoles y profetas itinerantes, y de la de 1Clem 42,4.5; 44,4-5; 54,2 (hacia el 96), que menciona a presbíteros/obispos y diáconos. Esta estructura es distinta de la tripartita preconizada por Ignacio en la mayoría de sus cartas (hacia el 110), a saber, un obispo, presbíteros y diáconos. Por lo tanto, si hay que proponer una progresión lineal (lo que es seguramente una imagen simplista) habría que situar a las Pastorales en un momento anterior a los escritos de Ignacio[34].

8) Como han señalado muchos, las Pastorales están muy cerca en atmósfera y vocabulario de Lucas-Hechos[35], hasta el punto de que algunos han pensado que la misma persona compuso todos esos escritos, o que unos se escribieron en dependencia parcial de los otros. La referencia en 2Tm 3,11 a los sufrimientos de Pablo y a lo que le «ha ocurrido en Antioquía, Iconio y Listra» es un eco del viaje de Pablo narrado sólo en Hch 13,14-14,20. La idea de que haya presbíteros en cada ciudad (Tt 1,5) se encuentra en Hch 14,23. Los presbíteros que son obispos/supervisores (Tt, 1Tm) están atestiguados en Hch 20,17.28. Las viudas entradas en años que han rehusado casarse y pasan día y noche en oración aparecen en 1Tm 5,5.9 y Lc 2,36-37. Un discurso de despedida de Pablo a la luz de su inminente partida se encuentra en 2Tm 3,10-4,8 y Hch 20,18-35; la despedida de 2Tm va dirigida a la iglesia de Éfeso a través de Timoteo, y la de Hch, a los presbíteros/obispos de la misma ciudad. La fecha de composición más plausible para Lucas-Hechos son los años 80.

9) 1Tm implica la existencia de un cierto tipo de falsa doctrina en Éfeso. Si aceptamos la información como histórica, debemos tener en

34 Puskas, *Letters,* 180, sitúa las Pastorales fuera de la esfera de Ignacio, argumentando que estaban dirigidas a zonas no influidas por el sistema monoepiscopal (un solo obispo) Para aceptar esta teoría es preciso considerar como no históricas las referencias a Efeso en 1Tm 1,3, 2Tm 1,18, 4,12, pues en tiempos de Ignacio el monoepiscopado estaba establecido allí

35 Cf J D Quinn, en Talbert, *Perspectives on Luke Acts,* 62-75 Knight, *Pastorals,* piensa que Pablo pudo utilizar a Lucas como secretario para escribir las Pastorales

cuenta que la carta al ángel de la iglesia de esa ciudad en Ap 2,1-7 (escrito probablemente en los 90) y la carta a los *Efesios* de Ignacio (hacia el 110) no describen una herejía similar. ¿Fue acaso eliminada por 1Tm, dirigida a Éfeso antes que esas dos cartas, por lo que Ap 2,2 alaba a esta ciudad por haber sometido a prueba a los falsos apóstoles, e Ignacio, en *Efesios* 8,1, igualmente por no haber sido engañados? O ¿se desarrolló esa herejía después de esas dos cartas, con lo que 1Tm es posterior a ellas?

10) Más que las cartas paulinas no discutidas, las Pastorales contienen una buena cantidad de material biográfico del Apóstol, especialmente actividades misioneras recientes no atestiguadas en otra parte: dónde espera Pablo pasar el invierno, qué le ocurrió durante el primer proceso judicial (en Judea o en Roma), los nombres y, ocasionalmente, los lugares de unos quince amigos o enemigos de Pablo, a los que no menciona el NT en ninguna otra parte. ¿Inventó otro personaje distinto a Pablo tales detalles y los diseminó por las tres cartas? P. N. Harrison, *que ha modificado sus propuestas en diversos escritos, ha sugeri*do que el autor incorporó a las Pastorales notas paulinas auténticas (Tt 3,12-15; partes de 2Tm, en especial el cap. 4). Ahora bien, tales notas no proporcionan una narración verdaderamente secuencial, y hoy esta tesis tiene relativamente pocos seguidores[36]. Donelson (*Pseudepigraphy*), inspirándose en el ejemplo de los escritos pseudoepigráficos atribuidos a Platón, ha defendido que esos detalles personales, que tienen la intención de impresionar a los lectores y de prestar una apariencia de autenticidad, son típicos de la pseudoepigrafía antigua. No se debería olvidar, sin embargo, que esos detalles desempeñan un papel en el impulso parenético de las Pastorales: ponen a la luz aspectos de la vida de Pablo que deben ser imitados. Por tanto, los datos personales no carecen de significado para datar las Pastorales, especialmente si incluimos los de 2Tm. Tales detalles exigen el conocimiento de otras cartas paulinas y de los Hechos (cf. p. 874), y ¿serían accesibles esas obras antes del año 100?

11) Si las Pastorales son creación de un autor pseudoepigráfico, ¿por qué escogió el modelo de carta dirigida a individuos (del cual sólo hay un caso en los escritos no disputados de Pablo: la carta a Filemón) en vez del patrón mucho más común de la misiva dirigida a una comunidad? ¿Por qué no escribió cartas del Apóstol a Creta o a Éfeso en vez de a Tito o a Timoteo? Si las Pastorales fueron compuestas en el siglo

36. Cf. D. Cook, JTS, NS 35 (1984), 120-131. Este autor defiende que lingüística y estilísticamente esos pasajes fueron escritos por la misma mano que el resto de las cartas respectivas.

II y los datos biográficos que contienen son ficticios, ¿por qué difiere su sino (la aceptación en el canon bíblico) tan claramente de otras composiciones ficticias en torno a Pablo, por ejemplo, *Tercera Corintios, Carta a los de Laodicea, Hechos de Pablo y Tecla*, que no fueron aceptados en ese corpus?

12) Aquellos que no creen en la inspiración y los que sí pero sin una interpretación literalista de la comunicación divina no encuentran en la noción de pseudoepigrafía un obstáculo en sí misma, si por ella se entiende a discípulos que continuaron la tradición paulina y se vistieron con los ropajes del Apóstol para pronunciarse lealmente en su nombre sobre nuevos problemas a los que se enfrentaba una generación posterior. Es difícil de ver, sin embargo, cómo una propuesta según la cual el autor de las Pastorales era un embaucador intencionado y deseaba oponerse al legado genuino de Pablo puede encajar en una noción de la inspiración, por muy tamizada que ésta sea[37].

De modo variado los factores que acabamos de enumerar han contribuido a crear una situación en la cual *aproximadamente el 80 o 90 por ciento de los estudiosos modernos están de acuerdo en que las Pastorales se escribieron después de la vida de Pablo*[38]*, y entre éstos la mayoría acepta el período entre el 80 y el 100 como el contexto más plausible para su composición.* La mayoría acepta también un cierta continuidad de estas cartas con el ministerio y pensamiento de Pablo, pero no una continuidad como la que se manifiesta en Col y Ef, e incluso en 2Ts.

37.- Surge un problema particular cuando se identifica la inspiración con la revelación. L. M. Maloney (STS, 361) se opone a atribuir autoridad a las Pastorales, y en particular a su actitud opresiva hacia las mujeres. Siguiendo a E. Schüssler Fiorenza, esta autora defiende que ningún texto que destruya el valor personal de las mujeres puede ser palabra revelada de Dios. Más clásicamente se podría mantener que las Pastorales están inspiradas, es decir, dadas por Dios a la Iglesia, sin sostener a la vez que todas las actitudes de las Pastorales sean reveladas. Por ejemplo, el mensaje revelado puede ser que el ejercicio de la autoridad de la Iglesia se ve afectado por la situación social en el que está enmarcado, y que —de acuerdo con ello— en cualquier sistema de autoridad son inevitables actitudes opresivas de alguna clase. Nuestra aceptación de la existencia de actitudes opresivas en el pasado (p. ej. en las Pastorales) nos debe servir de aviso de que las futuras generaciones verán también que hay opresión en el presente, incluso entre aquellos que jamás pensarían de sí mismos que son opresores.

38. CLPDNW, 109 cita a H. Fr. von Campenhausen: «No son los argumentos individuales contra la autenticidad, por muy importantes que sean, los decisivos, sino su completa y comprehensiva convergencia, contra la cual no hay contraargumentos sig-nificativos».

IV IMPLICACIONES DE LA PSEUDOEPIGRAFÍA PARA LAS CARTAS PASTORALES

Si aceptamos una autoría pseudoepigráfica, hemos de repensar virtualmente cada cuestión referida a estas cartas[39]. Nadie pretende dar respuestas definitivas a las preguntas que se suscitan, pero los lectores deben conocer los temas.

¿Autoridad de las Pastorales? La autoridad del Pablo histórico como intérprete de Jesucristo se basa en su vocación divina y en la revelación a él otorgada, al igual que en su respuesta a la gracia de Dios por su fidelidad sacrificada a la misión apostólica. Los discípulos de Pablo que lo acompañaron y participaron de su misión apostólica adquirieron una autoridad compartida. Sin embargo e inevitablemente, para los discípulos de los discípulos esa línea de autoridad por parentesco espiritual se hacía cada vez más tenue. Si el autor de las Pastorales es un discípulo separado varios tramos del Pablo histórico, ¿tienen sus instrucciones la misma fuerza que si procedieran del Pablo real? La respuesta a esta cuestión puede reflejar lo que cada uno piense de la inspiración y la autoridad bíblicas. Si el Espíritu ha otorgado esos escritos a la Iglesia de Cristo, las Pastorales como Escritura tienen una garantía divina no menor que las cartas genuinas de Pablo.

¿Composición como grupo? ¿Compuso el escritor pseudoepigráfico esas cartas separadamente cuando surgía un problema en los lugares reales, por ejemplo Creta, Éfeso y Roma (donde murió Pablo)? Ésta sería la solución más fácil, aunque si uno postula un designio global desde el principio, ¿por qué iba el autor a haber planeado dos cartas a Timoteo cuando podía haber incorporado a un Pablo que se aproxima a su muerte en la primera de ellas? También es cuestionable postular que el escritor comenzara su tarea con un designio global para los viajes de Pablo detectable por nosotros si tratamos las cartas como un grupo, a saber, un supuesto Pablo que abandona Creta (Tt) para ir a Éfeso, desde donde a su vez parte hacia Macedonia (1Tm) con la intención de pasar el invierno en Nicópolis, en Dalmacia (Ilírico), para ser llevado de nuevo como prisionero a Roma (2Tm).

¿Historicidad de los viajes? Más radicalmente debemos preguntarnos si hay algún tipo de historicidad en esa «segunda etapa» de la vida de Pablo. Naturalmente, incluso aunque el autor de las Pastorales las

39 S E Porter, *Bulletin for Biblical Research,* 5 (1995), 105-123

hubiera escrito varias décadas más tarde, podría haber conocido detalles sobre los últimos años de Pablo no conservados en otros lugares; y existe también la teoría de Harrison de la incorporación de algunos fragmentos paulinos antiguos en las Pastorales. Sin embargo, la mayoría de los que postulan la pseudoepigrafía piensa en un embellecimiento ficticio, ya que una escenografía imaginativa es a menudo parte del género. Al crear un trasfondo plausible y realista a partir del tipo de ministerio apostólico que el maestro ejercitó en otro tiempo, el autor apelaba a Pablo como el Apóstol por excelencia.

¿Historicidad de los destinos geográficos? Debemos preguntarnos si las señas aparentes de las Pastorales (a Tito en Creta, a Timoteo en Éfeso, a Timoteo probablemente en Asia Menor en 2Tm) son auténticas. Desde el punto de vista de la geografía, ¿fueron realmente Creta y Éfeso las destinatarias (incluso algunas décadas después de la muerte de Pablo)? ¿No habrían sabido los destinatarios que tales cartas no procedían del Apóstol? ¿O eran misivas con una orientación más amplia de modo que los lugares de la tradición paulina en ellas mencionados sirvieran para ilustrar tipos de iglesias cristianas..., Creta como ejemplo de iglesia recién constituidas y Éfeso como ilustración de una iglesia largos años existente?[40].

¿Historicidad de los destinatarios personales? La teoría del autor pseudoepigráfico contempla a un Pablo ya convertido en apóstol modelo, profeta, maestro, que imparte enseñanzas para situaciones de la iglesia más allá de su época..., una voz que se pronuncia sobre los peligros que vendrán en el futuro. ¿Qué pensar sobre los dos discípulos destinatarios de este Pablo? ¿Estaban Tito y Timoteo aún en escena cuando se compusieron las Pastorales, para que de algún modo incluso más allá de la tumba— sirvieran de refuerzo al intento de estos personajes de continuar el legado paulino? O ¿estaban ya muertos, y el autor dirigió estas cartas a regiones en las que habían trabajado esos discípulos de Pablo para bendecir, dar apoyo y desarrollar estructuras establecidas por ellos? O ¿escogió el autor simplemente esos nombres de la historia paulina y los usó como paradigma para dirigirse a las iglesias y sus dirigentes décadas más tarde? Los que están a favor de esta última solución ven, en efecto, a las Pastorales como doblemente pseudónimas: no compuestas históricamente por Pablo y no dirigidas en verdad a Tito y Timoteo.

40 No veo suficientes pruebas para defender la sugerencia de Quinn de que Creta representaba a las iglesias judeocristianas, mientras que 1Tm tenía como destinatarias en parte esas iglesias y en parte comunidades gentiles

¿Historicidad de los lugares de composición? Puesto que la Carta a Tito no especifica la localidad en donde fue escrita, tanto Éfeso como Macedonia son lugares verosímiles; 1Tm señala Macedonia; 2Tm indica Roma. ¿Son estos datos exponentes verdaderos de los lugares en donde se originaron las Pastorales? O, una vez más, ¿se trata de localidades de la vida de Pablo escogidas sólo para embellecer el mensaje? Hacia el 96 la iglesia de Roma envió una carta a la de Corinto con advertencias y avisos en la que presentaba el ejemplo de Pedro y Pablo que lucharon hasta la muerte, y citaba momentos de la vida del Apóstol no contenidos en los Hechos (1Clem 5,2-7). Las semejanzas con las Pastorales son claras, por lo que al menos un origen romano para las Pastorales, tal como de sí misma dice 2Tm, puede ser histórico; pero no la ciudad en la que el Apóstol estaba a punto de morir, sino la Roma en la que ya había muerto y era venerado como el apóstol por excelencia. La opinión que cada uno se forme sobre esta cuestión dependerá hasta cierto punto de la discusión del siguiente capítulo, en donde consideraremos la posibilidad de que las cartas a Tito y la Primera a Timoteo hayan sido escritas a imitación de la Segunda a Timoteo, más cercana a Pablo.

V. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) En las dos secciones precedentes se han suscitado numerosos problemas y cuestiones, fundamentales para la comprensión de las Pastorales. Pero en la base de las diversas decisiones existe una pregunta fundamental que afecta al significado de las Pastorales hoy. ¿Son las normas de estas cartas sobre la estructura y el orden de la Iglesia una continuación legítima de la tradición paulina? Esta cuestión puede plantearse incluso aunque se rechace la idea de que las Pastorales son una falsificación deliberada, concebida para imponer ideas no paulinas, puesto que también un discípulo leal y bien intencionado puede distorsionar inconscientemente el legado de su maestro[41]. Ciertos investigadores —a causa a veces de tener sus propias raíces en iglesias que carecen de episcopado, y otras por su propia aversión hacia tal estructura fija— han argumentado que el hincapié de las Pastorales en la estructura es una perversión de la estima paulina por los carismas..., un ejemplo paradigmático de la influencia corruptora del «protocatolicismo» (p. 810). Otros han señalado que en 1Co 12 y 14 Pablo mismo indicaba que los carismas podían causar problemas, y que pasajes como

41. Sin embargo, hay que preguntarse también si tal distorsión sería posible si se considera a las Pastorales como Escritura inspirada.

1Ts 5,12 («Los que os presiden en el Señor»), Flp 1,1 («Obispos y diáconos») y Rm 12,8 (interpretando el versículo como referido a los líderes o presidentes) muestran que Pablo no se oponía a las estructuras de gobierno. Argumentan también que una disposición más articulada como la de las Pastorales era necesaria si las iglesias pretendían evitar divisiones desastrosas una vez que el apóstol dotado de autoridad desaparecía de la escena a causa de la muerte. Incluso aunque los factores sociológicos conformen inevitablemente las estructuras de gobierno en una sociedad que desea sobrevivir, el desarrollo del sistema de presbíteros/obispos y diáconos como normativo fue dirigida por Dios. En verdad, hay muchas iglesias que tienen por irreversible y vinculante la evolución postneotestamentaria de la estructura tripartita de un obispo, presbíteros y diáconos. Obviamente, la postura que se adopte en este tema tiene un significado ecuménico.

2) Si se considera que la estructura que se va desarrollando en las Pastorales es leal a la línea de Pablo (o más allá, si se la ve como normativa, vinculante e incluso irreversible), ¿significa esto que es irreformable? Esta estructura se desarrolló en un tipo particular de sociedad (dominada por los varones) en unas circunstancias particulares (peligro grave por las falsas doctrinas). ¿Hasta qué punto han influido estas particularidades en este desarrollo creando posibilidades de distorsión? Una máxima como «No permito que una mujer enseñe o tenga autoridad sobre el varón» (1Tm 2,12) ¿constituye una norma permanente para una iglesia dirigida por presbíteros y obispos, o es simplemente el producto de una época en la que la mayoría de las mujeres no tenían la misma educación que los varones? El autor contrasta la fidelidad a la fe recibida con la llegada de una doctrina falsa (1,19; 4,1). ¿Permiten tales alternativas la eclosión de nuevas ideas beneficiosas que cuestionen una repetición irreflexiva? ¿No son unilaterales al favorecer el *statu quo*? Si las Pastorales han desarrollado una estructura más estable que la dependiente de los carismas, ¿ha perdido 1Co 12 toda relevancia para una Iglesia así articulada? ¿Es este capítulo la simple pintura de un estadio pasado de la vida de la iglesia primitiva? O para ser fieles al conjunto del NT, ¿no debe acaso una iglesia estructurada en cargos designados dejar espacio también para los que surjan de un modo no sistemático por el don del Espíritu? ¿Hasta qué punto deben esos carismáticos espirituales mostrar obediencia y respeto a los detentores de cargos que son parte de una estructura promovida por el mismo Espíritu? Todas éstas son cuestiones actuales en las iglesias cristianas.

(La *Bibliografía* general sobre las cartas pastorales se halla al final del capítulo precedente.)

Capítulo 31

CARTA PASTORAL: SEGUNDA A TIMOTEO

Recordamos a los lectores que nada en este escrito supone conocimiento alguno de que haya habido otras cartas pastorales dirigidas a Timoteo y a Tito, por lo que no tenemos una indicación directa de que 2Tm fuera compuesta después de Tt o 1Tm. Aunque estilísticamente es muy similar a ellas, 2Tm no se ocupa de la estructura de la Iglesia, que para las otras dos es tema central[1].

Después de tratar de las *Posibilidades en torno a las Pastorales* y el *Análisis general*, dedicaremos otras secciones a la *Inspiración de la Escritura tal como se afirma en 3,15-16, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I. CARTA SEGUNDA A TIMOTEO Y POSIBILIDADES EN TORNO A LAS PASTORALES

Como hemos visto ya, la situación vital de Pablo según aparece en Tt y 1Tm no puede encajarse en la «etapa original» del Apóstol tal como la conocemos a través de los Hechos y sus cartas genuinas. Consecuentemente, los estudiosos postulan en cada caso una «segunda etapa» (real o ficticia) de la vida del Apóstol, una vez liberado éste del cautiverio romano del 61-63. Esta etapa habría de incluir una misión en Creta junto con Tito, una vuelta a Éfeso (en donde Pablo dejó a Timoteo a

1. Para todo lo que sigue es muy importante el artículo de J. Murphy-O'Connor «2Timothy».

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA 2Tm fue compuesta la *primera* o bien la *ultima* de las Pastorales Si es Pablo su autor, fue escrita quizá por medio de un secretario hacia el 64, o poco tiempo después (si fue la *primera*), o hacia el 66 67 (si fue la *ultima*) Si es pseudónima (del 80 al 90 por ciento de la crítica), se compuso a finales de los 60, poco después de la muerte de Pablo (si fue escrita la *primera*), o varias décadas más tarde, muy probablemente a finales del siglo I (si fue la *última*)

DESTINATARIO Timoteo (¿en Tróade?, ¿en Éfeso?), redactada por un Pablo prisionero y a punto de morir en Roma

AUTENTICIDAD Compuesta probablemente por un discípulo de Pablo, o un comentarista del legado paulino afín a él (bien después de la muerte del Apóstol con algunos recuerdos históricos, o décadas más tarde si el contenido es ampliamente ficticio) De cualquier modo, tiene mejores posibilidades de ser auténticamente paulina que las otras Pastorales

UNIDAD E INTEGRIDAD No se discuten seriamente

DIVISIÓN FORMAL

A Fórmula introductoria 1,1 2
B Acción de gracias 1,3-5
C Cuerpo de la carta 1,6-4,18
D Fórmula conclusiva 4,19 22

DIVISIÓN SEGÚN EL CONTENIDO

1,1-5	Destinatario, saludos a Timoteo, recuerdo de su trasfondo familiar
1,6-18	Ánimos a Timoteo de parte de Pablo, prisionero, que se siente abandonado
2,1-13	Instrucción sobre la predicación fiel del evangelio, que concluye con un dicho poético
2,14-3,9	Ejemplos de verdadera doctrina contrastados con la falsa
3,10-4,8	Alientos finales a Timoteo basados en el ejemplo de Pablo a punto de morir
4,9-18	Encargos prácticos para cuando vaya Timoteo y para que sea cauto, situación de Pablo
4,19-22	Saludos conclusivos y bendición

cargo de la iglesia) y luego la partida para Macedonia. Muchos sostienen que lo que nos dice 2Tm sobre Pablo y Timoteo tampoco puede encajarse en la «etapa original». Por ello consideran a esta carta como el final de esta «segunda etapa», en la cual, hacia el 65 (en la realidad o en la ficción), el Apóstol estuvo de nuevo como prisionero en Roma (2Tm 1,16-17; 2,9)[2] y escribió 2Tm justo antes de morir en el 66-67.

2 La primera referencia clara a una segunda prisión en Roma aparece a comienzos del siglo IV, en Eusebio, HE II 22,2.

Una minoría seria, sin embargo, defiende que 2Tm puede acoplarse en la vida de Pablo descrita en los Hechos. En concreto se piensa que 2Tm puede conciliarse con el supuesto de que tras dos años de una detención relativamente cómoda en Roma (la última referencia es Hch 28,30-32), el Apóstol quedó sujeto a una prisión mucho más dura que lo llevó hasta la muerte hacia el 64 o poco después. 2Tm habría sido compuesta en ese contexto justo antes de su fallecimiento, sin esa «segunda etapa» que habría conducido a una segunda prisión hacia el 65. ¿Cómo encajan los datos de 2Tm con esta hipótesis minoritaria? La carta no nos dice dónde estaba Timoteo, pero sí que cuando fuera a donde estaba Pablo habría de acompañarle Marcos y llevar un capote y libros que el Apóstol había dejado en Tróade (4,11.13). De estos testimonios aparentes se puede, pues, suponer que Timoteo estaba en Tróade[3], lo que no es imposible basándose en lo que nos dice el NT. Hch 20,5-13 refiere que Pablo, en el 58, de camino para Jerusalén y su futura prisión en Cesarea y Roma, se encontró con Timoteo en Tróade y pasó allí siete días[4]. Si 2Tm hubiera sido compuesta en Roma durante su prolongado encarcelamiento, la vida que llevó Pablo no le habría permitido retornar a Tróade después del 58 para recuperar algunas cosas que había dejado allí (quizá porque había esperado recogerlas en su viaje de Jerusalén a España vía Roma: Rm 15,24-25). Tróade era una ciudad a la que el Pablo histórico había deseado evangelizar. Cuando dejó Éfeso en el verano del 57, Pablo había comenzado a predicar allí con éxito el evangelio, pero se vio forzado por su ansiedad respecto a Corinto a trasladarse rápidamente a Macedonia (2Co 2,12-13). Timoteo pudo haber tomado para sí esta tarea y entonces fue cuando Pablo le dirigió esa carta a Tróade. 2Tm 4,16 presenta al Apóstol diciendo a Timoteo que en su primera defensa (¿en Roma?) nadie se puso de su parte y que todos lo abandonaron. Es posible que este primero y único encarcelamiento romano se hubiera vuelto más duro (quizá a

3. Muchos suponen que Timoteo estaba en Éfeso, puesto que 1Tm lo dejó en esa ciudad. Ahora bien, es posible que 2Tm haya sido compuesta antes que 1Tm, y que se sitúe antes de la etapa (ficticia) de la vida de Pablo creada por esa carta. Además, en 2Tm 4,12 dice Pablo: «Envié a Tíquico a Éfeso», frase extraña si el autor imagina a Timoteo, el destinatario de la carta, en esa ciudad, por lo que no necesitaría ser informado de ese extremo.

4. Que 2Tm está considerando el viaje de Pablo a Jerusalén en el 58 recibe apoyo de las referencias en las que se dice que el Apóstol deja a Erasto en Corinto y a Trófimo en Mileto (4,20), pues este viaje procedió desde Corinto a Mileto (la única otra referencia a esta ciudad en el NT es Hch 20,2-3.6.15) pasando por Tróade. Sin embargo, ¿cómo puede conciliarse esta información con Hch 21,29, donde se dice que Trófimo ha ido con Pablo a Jerusalén en este viaje? ¿Lo envió el Apóstol de nuevo a Mileto? ¿O cometió un error el autor?

causa del poco éxito de su defensa), por lo que era importante que Pablo dijera a Timoteo lo que le estaba ocurriendo en Roma[5] para convocar a su más íntimo confidente a un último encuentro antes de la muerte próxima (4,6-8). La predicción paulina debió de verificarse en Roma en el 64, cuando Nerón comenzó a ejecutar cristianos.

A modo de juicio global no hay objeción convincente a esta propuesta minoritaria, por lo que debemos leer 2Tm sin ninguna presuposición respecto a cómo está relacionada con las otras Pastorales[6]. Ciertamente, hay cuatro serias posibilidades:

1) Las tres Pastorales son genuinamente paulinas, escritas durante una «segunda etapa», hacia el 65-67, de la vida del Apóstol que culminó en un segundo encarcelamiento romano.

2) 2Tm es genuinamente paulina, escrita hacia el 64, o poco después, hacia el final de una prolongada prisión romana que condujo al Apóstol a la muerte. Tt y 1Tm son pseudónimas, y fueron compuestas posteriormente, muy probablemente hacia el final del siglo I, en parte en imitación de 1Tm. Se crea así una «segunda etapa» paulina.

3) Las tres Pastorales son pseudónimas, pero 2Tm fue compuesta no mucho después de la muerte de Pablo como testamento y despedida por alguien que conocía los últimos días del Apóstol, de modo que los detalles biográficos serían en su mayor parte históricos, aunque dramatizados con ciertas licencias. Tt y 1Tm fueron compuestas pseudónimamente más tarde, muy probablemente a finales del siglo I, en parte como imitación de 2Tm. Se creaba así una «segunda etapa».

4) Las tres Pastorales son pseudónimas, escritas en el orden siguiente: Tt, 1 y 2Tm, muy verosímilmente a finales del siglo I. Se crea así una «segunda etapa» de la vida del Apóstol (probablemente ficticia) con

5 En la hipótesis de una «segunda etapa» de su vida Pablo estuvo con Timoteo en Éfeso durante un cierto tiempo en el 64-65 (por tanto antes de que se escribiera 2Tm) ¿Es verosímil que Pablo nunca le hubiera dicho a Timoteo en persona cómo se había sentido abandonado en Roma? Si 2Tm fue la primera carta pastoral que se compuso y precedió brevemente a la muerte de Pablo, toda esta «segunda etapa» a mediados de los 60 exigida por Tt y 1Tm no es histórica.

6 Johnson, *Writings*, 382, defiende que si se leyera a 2Tm junto con otras cartas de la cautividad (Flm, Col, Ef), en vez de con Tt y 1Tm, disminuiría muchísimo la extrañeza que causa. El vocabulario y las diferencias teológicas de 2Tm con las cartas no discutidas de Pablo son mucho menores que respecto a Tt y 1Tm. Aunque la aplicación del título de «Salvador» a Cristo (2Tm 1,10; que se halla también en Tt 2,13, 3,6; Ef 5,23) es muy helenístico, también es un uso paulino (Flp 3,20) La teología de 2Tm 1,9 es paulina de igual modo Dios nos ha salvado no en virtud de nuestras obras, sino por el plan divino y por la gracia que Dios desde tiempos remotos decidió otorgarnos en Cristo Jesús.

una segunda prisión romana de modo que Pablo pueda pronunciar sus últimas palabras sobre problemas que turbaban entonces las zonas en otro tiempo por él evangelizadas.

Aunque la mayoría de los investigadores se pronuncia en favor de la variante 4), es a mi juicio la 3) la que mejor afronta los problemas enumerados en el capítulo anterior cuando tratamos de la autoría de Tt y 1Tm y las implicaciones de la pseudoepigrafía.

Quizá sea conveniente una advertencia antes de que comencemos el *Análisis general.* No deberíamos permitir que el complicado debate sobre la secuencia lógica de la carta, autoría y fecha obscureciera el poder de este escrito leído simplemente tal como se presenta: un alegato apasionado y elocuente del más grande apóstol para que su obra continúe más allá de su muerte por medio de generaciones de discípulos. Pablo ha entregado su vida a Dios en Cristo y en medio de sus sufrimientos sabe que la divinidad protegerá lo que a él ha confiado (2Tm 1,12). El Apóstol puede estar en cadenas, pero el evangelio que ha proclamado, la palabra de Dios, no puede ser encadenado (2,9). Algunos estudiosos han lamentado que el Pablo de 2Tm sea jactancioso; más bien, sin embargo, el autor dibuja a Pablo ofreciendo el único argumento que le han dejado en la prisión al borde de la muerte, el ejemplo de una vida vivida de modo que pueda servir de ánimos a los destinatarios de su carta. Si Pablo ha contribuido enormemente a hacer real para los cristianos el amor de Cristo (en ambos sentidos), de un modo no menor 2Tm ha contribuido a que los cristianos amen a Pablo.

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

La FÓRMULA INTRODUCTORIA (1,1-2) se parece a la de 1Tm, pero designa a Pablo como apóstol por la «voluntad» de Dios, más que por «orden» de Él. Con esta variante 2Tm se acerca más al esquema normal de las cartas no discutidas de Pablo (1Co 1,1; 2Co 1,1). Igualmente, está más cerca de la auténtica práctica paulina la presencia de una ACCIÓN DE GRACIAS (1,3-5), rasgo ausente en 1Tm. Su concentración en Timoteo ilustra el carácter muy personal de esta carta, lo que distingue a 2Tm de las otras Pastorales. El autor nos proporciona una información sobre la madre y la abuela judías de Timoteo, de la que no tenemos razón para dudar, sin la menor indicación de que la creencia en Cristo constituyera un conflicto con el judaísmo. (En verdad, en 3,14-15, se urge a Timoteo a que continúe lo que ha aprendido en su niñez, en especial las Escrituras judías.) Esta actitud positiva recuerda la at-

mósfera de Rm 9,1-5 y puede servir de sustento para la afirmación de un contexto romano para 2Tm 1,17[7].

El CUERPO de 2Tm (1,6-4,18) es aproximadamente un veinte por ciento más breve que el de 1Tm, y el contenido está menos disperso. El autor toma en cuenta la personalidad y situación de Timoteo y refleja la soledad y el sufrimiento de Pablo en prisión cuando se acerca la muerte. De algún modo, pues, 2Tm es el tercero de los testamentos de Pablo en el NT. El primero es la Carta a los romanos (quizá el último escrito genuino entre los conservados), enviada por el Apóstol desde Corinto en el invierno del 57-58 con la consciencia de que habría de enfrentarse a tiempos difíciles en Jerusalén, pero con la esperanza de que podría ir a Roma para continuar luego hacia España. El segundo es el discurso de Mileto pronunciado por Pablo ante los presbíteros/obispos de Éfeso (Hch 20,17-36) de camino a Jerusalén en el verano del 58, consciente de que nunca los volvería a ver. En ninguno de ellos, sin embargo, encara el Apóstol la muerte como en 2Tm 4,7-8, con palabras que —aunque no las haya escrito Pablo— son dignas de su elocuencia: «He combatido el buen combate, he terminado la carrera; he guardado la fe; ya me está preparada la corona de la justicia».

Hay varios ejemplos en la Biblia del género literario de los testamentos o discursos de adiós[8]. Enumeremos las características de este género a la vez que indicamos los pasajes de 2Tm en los que se cumplen. El hablante anuncia con tono de tristeza la inminencia de su partida (4,6-8) y pronuncia palabras de ánimo a las personas queridas que deja para que no sientan temor o inseguridad (2,1-2.14-15; 4,1-2)[9]. El hablante recuerda a menudo su propia situación y su vida pasada (1,11-13; 15-18; 3,10-17), urge a los que deja para que se mantengan unidos

7. El lenguaje litúrgico judío que aparece en la autodescripción paulina de 2Tm 4,6 «Estoy a punto de ser derramado (como una libación sobre el altar)», se asemeja a la terminología de Rm 3,25 (Cristo como sacrificio expiatorio), 12,1 (presentar el propio cuerpo como sacrificio viviente) y 15,16 (Pablo actúa de celebrante como sacerdote del evangelio de Dios de modo que la ofrenda de los gentiles pueda ser aceptable), que procede de esa misma fuente

8 BGJ 2, 598 601, Cap 11, n 46 Ahora bien, estos discursos no son cartas, Johnson (*Writings*, 391-392) cita paralelos grecorromanos y defiende que 2Tm está más cerca del genero literario de la carta personal parenética escrita para exhortar a alguien a que persiga algún fin o para que se abstenga de algo, carta que a menudo ofrece ejemplos para ser emulados y que polemiza contra los adversarios

9 Debemos ser cautos y no conceder valor histórico a algunos de los sentimientos que pueden representar expresiones normales del género Por ejemplo, no podemos concluir que Timoteo era un individuo inseguro, o tampoco tomar como prueba de que Timoteo ejercía el cargo eclesiástico denominado «evangelista» (Hch 21,8, Ef 4,11) por la exhortación paulina en 4,5 para que cumpla la tarea de evangelizar

(2,14.23-25), predice peligros por parte de los enemigos (2,16-17; 3,1-9.12-13; 4,3-4) y da ánimos a los suyos para que sean fieles, prometiendo una recompensa por ello (2,11-13; 3,14; 4,8). El hablante expresa su amor por los hijos que deja (1,4-5; 2,1: «Hijo mío»). En la atmósfera de despedida de 2Tm Pablo, que está en prisión como un criminal, es el heraldo de un mesías crucificado como un criminal también. Sin embargo, por medio de las palabras de Pablo este escándalo se torna en desafiante grito de victoria y en expresiones de ánimo para Timoteo y todos los que sufren por el evangelio. Dos pasajes captan el tono del mensaje: «Tú has seguido de cerca mi enseñanza, mi conducta, aguante, fe, paciencia, amor, firmeza, persecuciones y sufrimientos..., pero de todo ello me rescató el Señor» (3,10-11). «Predica la palabra, insiste a tiempo y destiempo, trata de convencer, reprende, exhorta en toda paciencia y doctrina» (4,2).

El problema de una falsa enseñanza, que 2Tm comparte con Tt y 1Tm, es parte del peligro predicho en el discurso de despedida. Hay un caso en el que la falsa doctrina de 2Tm es claramente concreta: Himeneo y Fileto[10] están enseñando que la resurrección ha tenido ya lugar (2,17-18). Esta doctrina puede estar cercana a la combatida por Pablo (hacia el 56-57) en 1Co 15,12[11]. En otros casos la descripción de 2Tm de esa falsía es más ambigua, porque las procacidades acumuladas por los que van a venir en los últimos tiempos (2Tm 3,1-9) pueden encajar con cualquier peligro. El catálogo de vicios de 3,3-5 es totalmente convencional[12] (pero más cercano al de Rm 1,29-31 que al de 1Tm 1,9-10), y el menosprecio de las mujeres en 3,6-7 tiene el mismo tono generalizante. Este lenguaje puede ser el normalmente reservado para un peligro apocalíptico[13]. Si Tt y 1Tm fueron escritos después de 2Tm, el autor de las primeras pudo haber tomado su inspiración de

10. Nada sabemos de *Fileto*; pero *Himeneo,* a quien Pablo critica por haber pervertido la fe, es el mismo (al parecer con mayor seriedad) al que Pablo en 1Tm 1,20 entrega a Satanás para que aprenda a no blasfemar, secuencia que favorece la precedencia de 2Tm.

11. Cf. R. A. Horsley, NovT, 20 (1978), 203-231, para esta interpretación del error corintio. Además, la referencia de 2Tm «Lo que habéis oído de mí a través de muchos testigos» (2,2) se parece al tono enfático de 1Co 15,11, en donde, después de nombrar a otros testigos, escribe Pablo: «Pues tanto yo como ellos esto predicamos y esto habéis creído». La alusión a la corona de justicia dispuesta para Pablo (2Tm 4,8) es similar a la imagen de correr para ganar el premio en los juegos atléticos (1Co 9,24-27).

12. Cf. N. J. McEleney, «The Vice Lists of the Pastoral Epistles», en CBQ, 36 (1974), 203-219.

13. La resistencia a Moisés de los magos egipcios Jannés y Mambrés aparece citada en 3,8, mientras que Jds 11 cita la rebelión de Coré contra el mismo Moisés.

esta perícopa de 2Tm, haciendo la descripción más concreta a la luz de los peligros actuales a los que se enfrentaba[14]. La transmisión creativa de la tradición desde la época apostólica hasta la generación siguiente de maestros pudo haber servido de aliento a una tercera o cuarta generación de discípulos de Pablo para continuar la tradición del maestro: «Lo que de mí habéis aprendido... confiadlo a gente fiel para que puedan enseñar a otros también».

El final del cuerpo de la carta en 4,9-18 con sus orientaciones a Timoteo y la pintura de la situación de Pablo conduce a los saludos de la FÓRMULA CONCLUSIVA (4,19-22). Es imposible saber con seguridad cuántos de los personajes e incidentes mencionados en esta secuencia son recuerdos genuinos de la cautividad (primera o segunda) de Pablo en Roma, o bien una decoración imaginativa que el autor pseudoepigráfico compuso a base de reminiscencias de otras cartas paulinas y de los Hechos[15]. La última posición tiene sus implicaciones para la datación de la carta presente, puesto que podemos preguntarnos si esas obras habrían podido estar fácilmente a disposición del autor pseudoepigráfico antes del 100.

III. LA ESCRITURA INSPIRADA (3,15-16)

Este pasaje contiene las famosas palabras «Pues toda/cada Escritura [es] divinamente inspirada por Dios y útil para enseñar, argüir, corregir y

14. Otro ejemplo posible de concretización: 2Tm 2,22 apunta que Timoteo es joven; 1Tm especifica su juventud en 4,12.

15. *Demas*, que ha desertado y marchado a Tesalónica, estaba con Pablo cuando escribió Flm 24 (en Éfeso) y Col 4,14 (¿en qué localidad?, ¿genuinamente paulina?). *Crescente*, que se había marchado a Galacia, o a las Galias, es desconocido por otra parte, pero si las Galias fuera la lectura correcta, ¡la misión paulina se habría expandido ya por Europa occidental! *Tito* había ido a Dalmacia, ¿pero antes o después de haber estado en Creta, como se desprende de Tt 1,5? Alejandro, el herrero, había hecho mucho daño a Pablo. Un judío con este nombre se vio involucrado en el motín de Éfeso hacia el 56 (Hch 19,33); probablemente pretendía disociar a la comunidad judía del alborotador Pablo. Un tal Alejandro fue declarado anatema en 1Tm 1,20 y entregado al Diablo. Si debemos pensar en este personaje, ¿se refiere el comentario denigrante de 2Tm 4,14-15 a una situación anterior a la supuesta por 1Tm? Cuando Pablo escribía Rm 16,3 hacia el 58, *Prisca* (Priscila) y *Áquila* se hallaban en Roma, pero en esos momentos estaban de vuelta en Asia Menor, cerca de, o con, Timoteo. De *Pudente, Lino y Claudia/o* nada sabemos por otras cartas paulinas o por los Hechos, aunque Ireneo (*Adv. Haer.* III 3,3) denomina a Lino obispo (es decir, presbítero importante) de la iglesia de Roma después de la muerte de Pedro. En época primitiva un cristiano de Roma llamado Pudente donó una parcela de terreno que se relaciona luego con una iglesia de este nombre. Sobre el papel de algunos de estos personajes de 2Tm en los *Hechos de Pablo y Tecla*, cf. Cap. 30, n. 33.

educar en la justicia». Desde el punto de vista gramatical el distributivo «cada» es la traducción más correcta, es decir, «cada pasaje de la Escritura» referida retrospectivamente a los «sagrados escritos» conocidos por Timoteo desde su niñez (3,15). No hay duda de que por «Escritura» se entienden todos o la mayoría de los libros que hoy denominamos Antiguo Testamento. Sólo por la enseñanza posterior de la Iglesia se puede aplicar también al Nuevo, el cual en su forma más completa (tal como lo acepta hoy la cristiandad occidental) no gozó de la aceptación general hasta pasados doscientos, o más, años. En el texto griego no aparece la cópula «es», por lo que esta sentencia puede entenderse como una oración predicativa, es decir: «Toda Escritura, que está inspirada por Dios, es también útil...». Independientemente de cómo traduzcamos este versículo, el énfasis primario señalado por el contexto radica menos en la inspiración de cada pasaje escriturario que en la utilidad de la Escritura inspirada para continuar lo que Timoteo ha aprendido desde su niñez, y para enseñar y corregir y de este modo oponerse a los malvados impostores. El objetivo es que todo dirigente de la comunidad sea un «hombre de Dios, perfecto y equipado para toda obra buena» (3,17). Implícitamente esta frase es una indicación de que para el autor paulino hay una fuerte conexión entre las Escrituras de Israel y su visión de Jesucristo.

El vocablo griego traducido por «inspirada» en 3,16 (*theóneustos*) significa literalmente «in-spirada/soplada por Dios dentro de», y es un término que no se encuentra en la Biblia griega, pero sí en la literatura pagana anterior al cristianismo y en los *Oráculos Sibilinos*. Una afirmación hasta cierto punto similar hallamos en 2P 1,20-21 referente a las profecías de la Escritura: «Nunca ha sido una profecía proferida por voluntad humana, sino que, llevados por el Espíritu Santo, hablaron los hombres (de parte de) Dios»[16]. La literatura de Qumrán se refiere a lo que «los profetas revelaron por medio del espíritu santo de Dios» (1QS 8,16). Josefo y Filón, escritores judíos contemporáneos del NT, hablan también de una moción de Dios en la producción de las «Escrituras sagradas»[17]. Los textos de 2Tm y 2P son muy importantes

16 Mc 12,36 presenta a Jesús diciendo que David pronunció un salmo «en el Espíritu Santo» (lo mismo que afirma Pedro en Hch 1,16), mientras que Hch 28,25 presenta al Espíritu Santo hablando por medio de Isaías profeta

17 Muy refinadamente Filón, *De vita Mosis* II 35,188-191 distingue tres posibilidades *a*) el profeta interpreta los pronunciamientos divinos que Dios le dirige personalmente, *b*) el oraculo tiene lugar en un proceso de preguntas y respuestas entre Dios y el profeta, *c*) el profeta inspirado habla como un oráculo divino, un mero órgano fonador poseído por Dios Aunque Filón pensaba que la ultima posibilidad era la profecía por

en el desarrollo de la creencia cristiana en la inspiración de la Escritura (AT y NT); sin embargo, hay que reconocer que en ellos nada concreto se dice sobre cómo tiene lugar esa moción divina más allá del simbolismo de soplar/inspirar.

IV. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Los investigadores mantienen diversos puntos de vista sobre la inspiración, centrados en la persona del autor, en su producto por escrito o en ambos (Cap. 2.II). Por ejemplo, la doctrina clásica católica desde la encíclica *Providentissimus Deus* del papa León XIII (1893) es que por su divino poder Dios ha movido e impelido a los autores humanos y los ha asistido al escribir, de modo que ellos comprendieran correctamente las cosas que Dios ordenaba (y sólo ésas), desearan ponerlas fielmente por escrito y las expresaran finalmente en palabras aptas con una verdad infalible. Otro punto de vista se concentra en la verdad e inerrancia de la Biblia más que en el proceso. Basándose en 2Tm 3,15-16, cada uno puede reflexionar hasta qué punto esas variadas interpretaciones han ido más allá de lo que dice la Escritura misma y por qué.

2) Una de los más famosas aprensiones apocalípticas se halla expresada en 2Tm 4,3-4: «Vendrá tiempo en el que no sufrirán la sana doctrina, antes por el prurito de oír acumularán para sí maestros conforme a los deseos de su corazón y apartarán sus oídos de la verdad para volverlos a las fábulas». Casi cada generación de cristianos, en especial en la iglesias más tradicionales, ha invocado estas afirmaciones asegurando que se han cumplido en su tiempo. Sin embargo, este temor ha hecho que las instituciones eclesiásticas se pongan constantemente a la defensiva contra las ideas nuevas. En tal atmósfera llegará un momento en el que la no existencia de idea alguna será más peligroso que las nuevas ideas, cuando los oídos sordos sean más numerosos que los aquejados de prurito.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 2 TIMOTEO

(Véase también la *Bibliografía* sobre las cartas pastorales en general en el Cap. 29.)

excelencia, muchos opinan que la primera es la mejor descripción del oráculo profético. Pero la literatura profética es sólo una parte de la Escritura.

Cook, D., «2 Timothy IV.6-8 and the Epistle to the Philippians», en JTS, 33 (1982), 168-171.
Johnson, L. T., «II Timothy and the Polemic Against False Teachers, A Re-examination», en JRS, 6/7 (1978-1979), 1-26.
Malherbe, A. I., «"In Season and Out of Season", 2 Timothy 4,2», en JBL, 103 (1982), 23-41.
Murphy-O'Connor, J., «2 Timothy Contrasted with I Timothy and Titus», en RB, 98 (1991), 403-18.
Prior, M. P., *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (JSNTSup 23), JSOT, Sheffield, 1989.
Reuss, J., *Segunda carta a Timoteo,* Herder, Barcelona, 1970.
Skeat, T. C., «Especially the Parchments: A Note on 2 Timothy 4,13», en JTS, NS 30 (1979), 173-177.

IV

LOS OTROS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Hebreos
1 Pedro
Santiago
Judas
2 Pedro
Apocalipsis

Capítulo 32

CARTA (EPÍSTOLA) A LOS HEBREOS

A todos los niveles es ésta una de las obras más impresionantes del NT. Esta carta, conscientemente retórica, cuidadosamente construida, aptamente escrita en un griego de calidad y apasionada por Cristo, ofrece un número excepcional de perspectivas inolvidables que han conformado la cristiandad posterior.

Sin embargo, en otros aspectos Hb es un rompecabezas. Nuestra manera de tratar las cartas paulinas comenzaba normalmente con una sección titulado *Trasfondo*, basada en la información respecto a cada carta respectiva sobre su autor, localidad de composición, circunstancias y destinatarios. Hb no nos proporciona virtualmente nada concreto sobre estas cuestiones, y casi toda nuestra información sobre su trasfondo procede de un análisis de la argumentación propuesta por el autor. Por ello comenzaré con el *Análisis general* de esta argumentación. Permítaseme advertir que la «División según el contenido» en la página sumario (utilizada en el *Análisis*) es simplemente un modo conveniente de realzar algunas de las ideas principales, y no tiene la pretensión de ser la estructura concebida por el autor de Hb. Para este extremo los lectores deberán consultar la sección que sigue inmediatamente al *Análisis*, que trata del *Género literario y estructura* y presta particular atención a la estructura descubierta por A. Vanhoye (aceptada por muchos hoy día). Otras secciones se ocuparán del *Entorno intelectual, ¿Por quién, dónde y cuándo?, Destinatarios, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA En los años 60, o más verosimilmente en los 80

AUTOR No especificado, los saludos proceden de «los de Italia»

DESTINATARIOS No identificados Por el contexto han de ser cristianos atraídos por los valores del culto judío, las conjeturas los sitúan en Jerusalén o en Roma, siendo esta última ciudad la destinataria más verosímil

AUTENTICIDAD El autor no está identificado La atribucion a Pablo por la iglesia posterior está hoy abandonada

UNIDAD E INTEGRIDAD No se disputan seriamente

DIVISIÓN FORMAL Cf pp 890-891 para la propuesta de Vanhoye

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

1,1-3	Introducción
1,4-4,13	Superioridad de Jesús como Hijo de Dios
	1,4-2,18 Superior a los ángeles
	3,1-4,13 Superior a Moisés
4,14-7,28	Superioridad del sacerdocio de Jesús
8,1-10,18	Superioridad del sacrificio de Jesús y de su culto en el Tabernáculo celeste que inaugura una nueva alianza
10,19-12,29	Fe y perseverancia aprovechamiento personal de la obra sacerdotal de Jesús
	10,19-39 exhortación a sacar provecho del sacrificio de Jesús
	11,1-40 Ejemplos de fe en el AT
	12,1-13 Ejemplo del sufrimiento de Jesus y la disciplina del Señor
	12, 14-29 Advertencias contra la desobediencia por medio de ejemplos del AT
13,1-9	Preceptos morales prácticos
13,20-25	Conclusión bendición y saludos.

I. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

En el contexto escatológico de los últimos días[1] la INTRODUCCIÓN (1,1-3) afirma inmediatamente la superioridad de Cristo sobre todo lo que ha ocurrido antes en Israel. El contraste principal se halla entre dos revelaciones divinas: una por medio de los profetas; otra por el Hijo

1. Cf. también la fraseología de 9,26 «Pero ahora, una sola vez, al cumplirse los siglos se ha aparecido...». La escatología en un tema clave en Hb C. K. Barret, en W. D. Davies-D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (Hom. a C. H. Dodd), Cambridge University Press, 1956, 363-393, C. E. Carlston, JBL, 78 (1959), 296-302; S. D. Toussaint, *Grace Theological Journal*, 3 (1982), 67-80.

preexistente para quien Dios creó el mundo y que ahora nos ha hablado a nosotros. Estos asertos, expresados en un lenguaje tomado quizá de un himno[2], nos muestran que el autor está interpretando a Cristo a la luz del trasfondo de la imagen veterotestamentaria de la Sabiduría divina. Al igual que la Sabiduría es la efusión de la gloria divina, el espejo inmaculado del poder de Dios que puede hacer todas las cosas (Sb 7,25-27), el Hijo de Dios es el reflejo de la gloria y la impronta del ser divino, que sustenta al universo con su poderosa palabra (Hb 1,3). Más allá del esquema de la Sabiduría, sin embargo, el Hijo es una persona real que realiza la purificación de los pecados; esta acción está íntimamente relacionada con el hecho de que el Hijo tiene su asiento a la derecha de la Majestad.

1. *Superioridad de Jesús como Hijo de Dios (1,4-4,13)*

El autor elabora esta cristología extraordinariamente elevada por medio del concepto de la superioridad del Hijo sobre los ángeles y sobre Moisés. La *superioridad sobre los ángeles (1,4-2,18)*[3] está elaborada por medio de una cadena (lat., *catena*) de siete citas del AT en 1,5-14 que se corresponden con las designaciones del Hijo en los asertos de 1,1-3[4]. El estatus supraangélico de Cristo como Hijo es una exaltación sublime en verdad, si recordamos que según el legado judío los ángeles son «hijos de Dios», que en los rollos del Mar Muerto son dos ángeles, respectivamente los espíritus de la verdad y del error, los que controlan a toda la humanidad y que los ángeles eran los mediadores de la Ley. Particularmente significativo es Hb 1,8-9, en donde el autor emplea palabras del Sal 45,7-8 para expresar que Dios dirige a Jesús unas palabras como nunca antes lo había hecho a un ángel: «Tu trono, ¡oh Dios!, subsistirá por los siglos de los siglos..., por eso te ungió Dios con óleo de alegría sobre tus compañeros»..., uno de los textos importantes del NT porque en él se llama Dios a Jesús (BINTC, 185-187). En época del NT existía el peligro de que algunos situaran a los ángeles por encima de Cristo, pero es preciso ser cautos y no suponer que tal error

2. J. Frankowsky, BZ, NS 27 (1983), 183-194.

3 Deseo avisar a los lectores que estoy siguiendo aquí una secuencia de temas más que un división formal (que explicaremos en la sección correspondiente); en una obra cuidadosamente planeada como es Hb esa división formal es importante. Por ejemplo, puesto que 1,4 es una oración subordinada, la estructura formal requeriría que se uniera con 1,1 3, incluso aunque introduzca un nuevo tema

4. J. P. Meier, *Biblica*, 66 (1985), 504-533, también K. J Thomas, NTS, 11 (1964-1965), 303-325, J W Thompson, CBQ, 38 (1976), 352-363. Nótese que las citas del AT no glosan simplemente el argumento, sino que son una parte constitutiva de él.

circulaba entre los pretendidos destinatarios de Hb. Afirmar el estado excelso de Jesús, su superioridad sobre los ángeles, pudo haber parecido al autor una ilustración obvia.

Como es frecuente en Hb, la sección descriptiva (doctrinal) conduce a una exhortación moral (2,1-4). Si el mensaje de la Ley manifestado por los ángeles era válido, ¿cómo podremos escapar si despreciamos la gran salvación declarada por el Señor Jesús y «atestiguada por los que han oído?» (la frase entrecomillada parece situar al autor de Hb no entre los testigos apostólicos, sino en la generación siguiente). En 2,5-18 encontramos la presentación de una idea que colorea la cristología de Hb, a saber, la combinación de humildad y exaltación. El autor utiliza el Sal 8,5-7 para señalar que el Hijo de Dios, situado durante un cierto tiempo en un rango inferior a los ángeles, tiene ya en esos momentos todas las cosas sujetas a su dominio. El autor da ánimos a una comunidad desalentada por las dificultades insistiendo en el plan de Dios en Cristo para la humanidad: no hay exaltación sin sufrimiento, sino exaltación a través del sufrimiento. Aunque la elevación del Hijo de Dios era soteriológica, no era de su incumbencia la salvación de los ángeles. Más bien Cristo gustó la muerte en pro de todos los seres humanos, y Dios ha llevado a muchos a la gloria a través de Jesús, el precursor de la salvación de aquéllos hecho perfecto por el sufrimiento (2,10). Este tema del pueblo itinerante de Dios conducido por Jesús, el precursor, al santuario celeste y al lugar de reposo aparecerá de nuevo en 4,11.14 y en 6,20[5]. El Hijo, en su función de pionero, participó de la carne y sangre de los hijos de Dios, y fue hecho en todos los aspectos como sus hermanos y hermanas. De este modo puede convertirse en un sumo sacerdote misericordioso y fiel para realizar la expiación por los pecados del pueblo. Puesto que él mismo ha sufrido y ha sido tentado, es capaz de ayudar a los que sufren tentación (2,14-18). Esta imagen, que el autor desarrollará con gran detalle en los caps. 4-5, representa uno de los grandes testimonios neotestamentarios de la encarnación.

La *superioridad sobre Moisés* (3,1-4,13) queda ejemplificada en 3,1-6 por la idea de que la gloria del constructor es superior a la de la casa edificada, o la del hijo superior a la del siervo en la familia (cf. Jn 8,35). «El Apóstol y Pontífice de nuestra confesión» (3,1) es otro ejemplo de los títulos magníficos otorgados a Jesús. En 3,7-4,13 el autor torna una vez más a la exhortación basada en la Escritura, pero ahora centrada en el éxodo de Israel. Los destinatarios cristianos están en

5. Algunos encuentran aquí un eco del gnosticismo (cf. la sección *Entorno intelectual*).

peligro de quedar abrumados a causa del desánimo. Aquellos entre los israelitas que fueron desobedientes no alcanzaron el objetivo de entrar en el descanso de Dios en la tierra santa. Similarmente, lo que ocurre es una prueba para los que creen en Jesús, tal como Hb 4,12 lo pone de manifiesto explícitamente en uno de los más famosos pasajes del NT: el que describe la palabra de Dios como más tajante que una espada de dos filos, que penetra hasta la división del alma y el espíritu, capaz de discernir las reflexiones y pensamientos del corazón.

2. *Superioridad del sacerdocio de Jesús (4,14-7,28)*

El versículo de apertura expone el tema dominante: «Tenemos, pues, un gran pontífice que ha penetrado en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios». Aunque Hb y Jn comparten el concepto de encarnación, no encontramos en el segundo una descripción de la realidad de la humanidad de Jesús comparable a la presentada en esta sección de Hb. Un sumo sacerdote, Jesús, capaz de simpatizar con nuestra debilidad, probado de todas las maneras como nosotros, aunque sin pecado (4,15). Al igual que el sumo sacerdote israelita, Cristo no se exaltó a sí mismo sino que fue designado por Dios, punto éste ilustrado por medio de los salmos reales de entronización (5,1-6). El autor describe los sufrimientos de Jesús en los días de su carne cuando elevó súplicas y plegarias a Aquel que tenía el poder de salvarlo de la muerte (5,7-9), y afirma que Jesús aprendió obediencia a pesar de ser Hijo. (Estos versículos nos muestran la familiaridad del escritor con la pasión de Jesús en la que éste suplicó a Dios a propósito de su muerte inminente)[6]. Cuando se convirtió en perfecto, llegó a ser fuente de salvación eterna para todos los que lo obedecen (Flp 2,8-9).

En 5,11-14 el autor vuelve de nuevo a la exhortación y reprocha a los destinatarios su inmadurez, pues sólo pueden tomar leche, no comida sólida. La enumeración de los seis puntos que componen una doctrina elemental en 6,1-2[7] es un poco embarazosa para los cristianos

6 BDM 1, 227-234 y 2, 1107-1108 señalan las semejanzas entre Hb y la forma bipartita de la plegaria de Jesús en Getsemaní, segun Mc/Mt, y en la cruz, cuando éste suplica a Dios en medio de las debilidades de la carne que le libre de la muerte Según Hb y Mc/Mt, Dios respondió a la plegaria de Jesus en el sentido de que le hizo conquistar la muerte y llegar a ser la fuente de la salvacion (Hb pudo haber desarrollado su texto inspirándose en un himno cristiano primitivo, mientras que Mc en la oración en la cruz utiliza el salmo 22) En 13,13 Hb muestra tener conocimiento de la tradición que se encuentra en Jn 9,17, a saber, que Jesus murio fuera de las murallas de Jerusalén

7 Algunos ven aquí un catecismo cristiano tradicional, la «imposición de las manos» se refiere probablemente a la recepcion del Espíritu (Hch 8,17, 9,6)

de hoy..., ¡ojalá muchos conocieran al menos eso! Que apostatar de Cristo es una de las preocupaciones del autor resulta más claro en 6,4-8 (también en 10,26-31) cuando avisa de que no hay posibilidad de penitencia después de haber sido iluminado[8] (es decir, bautizado: Jn 9; Justino, *Apología* 1,61,12; 65,1). Sin embargo, él mismo afirma retóricamente su seguridad de que no duda del futuro de sus destinatarios, cuya amorosa labor no pasará desapercibida ante Dios (6,9-12). Dios es fiel a sus promesas y ello sirve como garantía de la eficacia de la intercesión de Jesús en el interior del santuario celeste como sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (6,13-20). El conjunto del cap. 7 está dedicado a la superioridad del sacerdocio de Jesús sobre el sacerdocio levítico (este tema podría ser tratado al hablar de los caps. 8-10, o también junto con los capítulos precedentes). Gracias a los manuscritos del Mar Muerto (11Q *Melchizedek*) conocemos hoy más sobre el misticismo que rodeaba a este personaje como figura celeste[9]. En realidad, sin embargo, para comprender el argumento de Hb no se necesita más que conocer el AT y las reglas de la exégesis contemporánea, *es decir, la falta de mención de los antepasados de Melquisedec* permite al autor argumentar que no tiene padre ni madre. Varios son los puntos que constituyen la superioridad de este personaje: bendijo a Abrahán; su sacerdocio iba acompañado de un juramento divino y, sobre todo, ser sacerdote según el orden de Melquisedec es eterno (Sal 110,4). Ya no se necesitan numerosos sacerdotes (levíticos) reemplazados por otros después de la muerte, porque Jesús, que posee el sacerdocio de Melquisedec, permanece intercediendo para siempre (7,23-25)[10]. Cuando se ofreció a sí mismo este sumo sacerdote, santo,

8. D. A. Silva, JBL, 115 (1996), 91-116, hace una síntesis de los intentos por explicar esta severidad y piensa que los creyentes han aceptado el patronazgo de Dios por medio de Jesús y que Hb orienta sus dardos contra la apostasía que viola tal patronazgo.

9. Kobelsky, *Melchizedek;* también FESBNT, 221-243; M. de Jonge y A. S. van der Woude, NTS, 12 (1965-1966), 301-326; J. W. Thompson, NovT, 19 (1977), 209-223.

10. W. Horbury, JSNT, 19 (1983), 43-71, compara las perspectivas de Hb sobre el sacerdocio con las de varios escritos judíos. Como trasfondo de la idea de ver a Jesús como sacerdote algunos piensan en los rollos del Mar Muerto y en las esperanzas en ellos contenidas de un mesías sacerdotal, pero tales expectativas se refieren a un sacerdote del orden de Aarón, distinto del mesías davídico. Hb hace hincapié en que Jesús no es un sacerdote levítico (aarónida) y le aplica los salmos del mesías davídico. Probablemente el autor no recurre a unas esperanzas judías bien establecidas, sino que utiliza unas imágenes bíblicas para revestir sus convicciones propias sobre Jesús. TestLev 8,14: «De Judá saldrá un rey que establecerá un nuevo sacerdocio» es probablemente una interpolación cristiana.

ınmaculado, sın tacha, apartado de los pecadores y exaltado sobre los cıelos, ofreció un sacrıfıcıo válıdo de una vez por todas (7,26-27).

3. *Superıorıdad del mınısterıo sacrıfıcıal de Jesús y del tabernáculo celeste que ınaugura una nueva alıanza (8,1-10,18)*

La ıdea de que Jesús es un sumo sacerdote ante Dıos conduce a la nocıón del tabernáculo celestıal. Ex 25,9.40; 26,30, etc., descrıbe cómo Dıos mostró a Moısés el modelo celeste según el cual se edıfıcó el tabernáculo terrenal. En Hb 8,2-7 este antecedente puede haber sufrıdo la ınfluencıa del esquema platónıco de la realıdad, en la cual el tabernáculo celeste levantado por Dıos es verdadero, mıentras que el terreno es una copıa o sombra. Los sacerdotes levítıcos que mınıstran en este santuarıo de sombra tıenen una funcıón ınferıor a la de Crısto. Hb 8,8-13 (cf. tambıén 8,6), que toma el lenguaje sobre la nueva alıanza de Jr 31,31-34, deja en claro que la alıanza prımera establecıda con Moısés es ya vıeja, obsoleta y caducada.

En el cap. 9 el autor ofrece una prolongada comparacıón entre la muerte de Jesús y el rıto del Día de la expıacıón (Yom Kıppur) ejecutado durante la peregrınacıón de Israel por el desıerto en el habıtáculo sagrado y transportable, la Tıenda de la Reunıón, con sus dıvısıones, cortınajes y altares. Aunque esta extensa comparacıón puede proceder del autor de Hb, el hecho de que tanto él (9,5) como Pablo (Rm 3,25) recurran a la ımagen del *hylastérıon*, el lugar de la expıacıón donde se asperja la sangre de los sacrıfıcıos para borrar los pecados[11], sugıere que la ıdea de que la muerte de Jesús podía ser comparada a los sacrıfıcıos levítıcos estaba muy extendıda. Lo que es propıo de Hb es el paralelısmo entre el sumo sacerdote, que penetra una vez al año en el santo de los santos con la sangre de toros y machos cabríos, y Jesús, que penetra una vez por todas en el santuarıo celeste con su propıa sangre[12], ratıfıcando así la nueva alıanza. Allí aparece Jesús en presen-

11 Llamado tambıén «propıcıatorıo» o «sede de la mıserıcordıa» Algunos ponen objecıones a esta desıgnacıón porque sugıere un Dıos aırado que necesıta propıcıacıón o apacıguamıento Para este debate, cf J A Fıtzmyer, NJBC 82, 73-74, L Morrıs, NTS, 2 (1955-1956), 33-43

12 «Entró de una vez por todas en el Lugar santo, penetrando en un tabernáculo mejor y mas perfecto, no hecho por mano de hombres, es decır, no de este mundo» (9,11-12) Algunos ınterpretan este tabernáculo como el cuerpo de Crısto, pero es más verosí mıl que sean la regıones celestes que Jesus atraveso para ır a los cıelos superıores El hecho de que Jesús lleve su sangre a los cıelos sıgnıfıca que su sacrıfıcıo no se completó en la cruz, pues una parte esencıal del sacrıfıco era llevar la sangre al lugar de la ex-pıacıón y asperjarlo con ella

cia de Dios «por nosotros» (9,24), y tras haberse ofrecido portando sobre sí los pecados de muchos, aparecerá en un segundo momento para salvar a los que aguardan ansiosamente su venida (9,28)[13].

El autor reitera enfáticamente en 10,1-18 la superioridad del sacrificio de Jesús realizado con su propia sangre, es decir, «un único sacrificio por los pecados que dura para siempre» (10,12). La tesis básica es que Dios prefiere la obediencia a la multiplicidad de sacrificios. La obediencia del sacrificio de Jesús se formula en 10,5-9 por medio de un pasaje de Sal 40,7-9· «Me has preparado un cuerpo..., he aquí que vengo para hacer tu voluntad como está escrito al principio del libro». Este sacrifico ha hecho perfectos para siempre a los que les ha sido concedido participar en la consagración de Jesús; Dios ha perdonado sus pecados, por lo que ya no son necesarios ulteriores sacrificios por ellos.

4. *Fe y perseverancia: el aprovechamiento personal del ministerio sacerdotal de Jesús (10,19-12,29)*

Los que el autor llama «hermanos» deben entrar en el lugar santo por el camino abierto por Jesús gracias a su sangre con fe, esperanza y amor, formando una comunidad (10,19-25). Si pecan deliberadamente, ya no hay otro sacrificio por el pecado, sino horrible castigo: «Es una cosa terrible caer en las manos del Dios vivo» (10,26-31)[14]. Pero no hay razón para el desaliento. En tiempos pasados, después de haberse convertido y bautizado («iluminados»), aceptaron con gozo insultos, aflicciones y persecución. Ahora necesitan fe y perseverancia para salvar sus almas (10,32-39). El autor en 11,1-40, tras ofrecer una famosa definición de la fe («La seguridad de lo que se espera, la convicción de las cosas que no se ven»), se embarca en una larga lista de personajes del AT que tuvieron esa fe o fidelidad[15]. Al final (11,39-40), fiel al

13 La ascensión a los cielos desde la cruz con su sangre, seguida de la parusía, parece no dejar espacio para la resurrección y las apariciones Esta impresión queda refutada no sólo por 13,20, sino también por la analogía con otras obras del NT Lc 23,43 presenta a Jesús yendo al paraíso en el día mismo de su muerte, sin embargo, Lc 24 describe apariciones pascuales

14 Esto es probablemente una adaptación del concepto del pecado imperdonable contra el Espíritu Santo que se encuentra en otros lugares del NT (cf Cap 7, n 11) Aunque existen varias interpretaciones de este pecado, la apostasía es un candidato frecuente

15 P M. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History, Hebrews 11 in Literary Context* (SBLDS 156), Scholars, Atlanta, 1997 Para una lista semejante de alabanza de hombres famosos, cf Eclo 44-50 y Sb 10, obras compuestas en el período helenístico

contraste por él establecido entre lo antiguo y lo nuevo, señala que toda esa gente de fe no recibió lo prometido, pues «Dios había previsto algo mejor para nosotros, de modo que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección».

A modo de transición (12,1-2) el autor urge a sus lectores, «rodeados de una nube tan grande de testigos», que mantengan sus ojos fijos en Jesús, «pionero y consumador de la fe». En 12,3-13 señala que no se puede ser realmente hijo de Dios sin la disciplina del sufrimiento impuesta por la divinidad. Jesús soportó una gran hostilidad, mientras que los lectores aún no la han sufrido hasta el punto de derramar su propia sangre. Hb 12,14-29 utiliza el AT para hacer una descripción dramática de los castigos de los desobedientes, y concluye con la advertencia de que Dios es un fuego devorador, un eco de Dt 4,24.

5. *Exhortación final (13,1-19)*[16]

Esta sección, que contiene las únicas prescripciones morales detalladas de toda la epístola, es la que se acerca más al estilo paulino. Tras algunos imperativos sobre temas de vida comunitaria característicos de otras obras del NT, Hb 13,7 apela a la fe de los dirigentes pasados de la historia de la comunidad que predicaron el evangelio[17]. Se puede recurrir al pasado porque «Jesús es el mismo ayer, hoy y por siempre» (13,8), otro ejemplo inolvidable de la elocuencia del autor. Pero éste fomenta también la obediencia a los dirigentes actuales que vigilan las almas de los lectores (13,17).

CONCLUSIÓN (13,20-25). La exhortación se cierra con una bendición en la que se invoca al «Dios de la paz que sacó de entre los muertos a nuestro Señor Jesús, el gran pastor de las ovejas» (13,20). Entre los saludos, las referencias a Timoteo, recientemente liberado, y a los «de Italia» son una de las pocas claves que ofrece Hb respecto a su lugar de origen y a sus destinatarios.

Plutarco, un contemporáneo del autor de Heb, presenta unos retratos paralelos de personajes que sirven como ejemplos de la historia grecorromana.

16 F. V. Filson, *«Yesterday»: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (SBT 4), Allenson, Naperville, IL, 1967.

17. ¿Significa la referencia al «fin de la vida» que padecieron la muerte de los mártires? Veremos posteriormente cómo es plausible que Hb tuviera como destinatarios a los cristianos de Roma, algunos han visto en esos líderes del pasado una referencia a Pedro y Pablo

II. GÉNERO LITERARIO. ESTRUCTURA

En 1906 W. Wrede, un distinguido estudioso alemán, publicó una obra cuyo título puede traducirse como «El enigma literario de la Epístola a los hebreos». H. E. Dana comenta: Hb «comienza como un tratado, sigue como un sermón y concluye como una carta»[18]. Hay, sin embargo, problemas con la aplicación de esos géneros a Hb. A pesar de su cuidadosa exposición de la superioridad de Cristo, Hb no es simplemente un *tratado* teológico. El autor ha expuesto su doctrina con el propósito apologético de prevenir que sus destinatarios abandonen su fe en Cristo en favor de unos valores idealizados del culto israelita. Respecto a Hb como *sermón*, debemos decir que la carta se llama a sí misma «discurso de exhortación» (13,22), y hay algunas frases como «lo que estamos hablando» (2,5; 5,11; 6,9). Attridge (*Hebrews*, 14) utiliza las categorías de la retórica aristotélica (p. 544) y afirma: «Se trata de un discurso claramente epidíctico que celebra el significado de Cristo». Pero existe también un elemento de retórica deliberativa, pues Hb busca la acción en términos de fe y perseverancia. Hoy día algunos distinguen entre homilía (ligada estrechamente a un texto de la Escritura) y sermón (más orientado hacia un tema)...; ahora bien, la argumentación de Hb se apoya fundamentalmente en la Escritura. Y respecto a que sea una *carta*, sólo las prescripciones del cap. 13 y en particular la *Conclusión* en 13,20-25 dan a Hb cierta semejanza con el formato de carta conocido por los escritos de Pablo[19]. Quizá deberíamos decidirnos por una descripción relativamente simple de Hb como un sermón, u homilía, puesto por escrito con una conclusión epistolar.

El análisis estructural de A. Vanhoye ha tenido una gran influencia[20]. Este autor —estudiando las palabras clave, inclusiones (es decir, el final de una sección que se corresponde con la siguiente) y alternancias de género— ha detectado una elaborada composición concéntrica que consiste en una Introducción (1,1-4) y una Conclusión (13,20-21)

18. Citado por R. E. Glaze, Jr., *No Easy Salvation*, Insight, Zachary, LA, 1966, 9.

19. Algunos investigadores han defendido que el cap. 13, o 13,22-15, ha sido añadido precisamente por este motivo; pero cf. R. V. G. Tasker, ExpTim, 47 (1935-1936), 136-138.

20. Su obra anterior está sintetizada en *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, PIB, Roma, 1989; brevemente, Attridge, *Hebrews*, 15-16; para las variantes, cf. J. Swetnam, *Biblica*, 53 (1972), 368-385; 55 (1974), 333-348; G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews A Text-Linguistic Analysis* (NovTSup 73), Brill, Leiden, 1994; además, D. A. Block, *Grace Theological Journal*, 7 (1986), 163-177; J. Swetnam, *Melita Theologica*, 45 (1994), 127-141.

que rodean a cinco secciones organizadas quiásticamente[21] (cada una de las cuales tiene varias subsecciones):

I. 1,5-2,18: Nombre superior a los ángeles (escatología)
II. 3,1-5,10: Jesús fiel y compasivo (eclesiología)
III. 5,11-10,39: Exposición central (sacrificio)
IV. 11,1-12,13: Fe y perseverancia (parenesis eclesiológica)
V. 12,14-13,19: El fruto pacífico de la justicia (escatología).

Ciertamente muchos de los rasgos señalados por Vanhoye están presentes en Hb, que es una obra artísticamente planeada y con una estructura cuidadosa. El análisis de la estructura de Attridge (*Hebrews*, 19) está muy influido por el de Vanhoye; aquél considera la obra de este último como un avance definitivo sobre simples catálogos de contenido y estructuras temáticas, los cuales —critica— se concentran a menudo en afirmaciones cristológicas que sesgan el sentido del texto haciendo de él primariamente una obra dogmática. Ahora bien, concentrarse en el contenido no ha de dar necesariamente ese resultado, y una consideración demasiado formal puede correr el peligro de divorciar a Hb de la clara finalidad apologética del autor que éste busca explicitar resaltando la superioridad de Cristo[22]. ¿Es una contradicción exigir que se concentre la atención tanto en una consideración formal que respete la complejidad de la obra como en un estudio más temático? Puesto que esta *Introducción* al NT está concebida para ofrecer una familiaridad básica con los contenidos de cada obra neotestamentaria, he elegido seguir una aproximación temática en el *Análisis general*, pero animo a los lectores a proseguir por su parte investigando para conseguir por sí mismos nuevas perspectivas de esa visión formal de la obra.

III ENTORNO IDEOLOGICO

Además de la cuestión de la estructura está el tema del medio intelectual del autor y de su trasfondo. Podemos comenzar con paralelos de

21 En una estructura quiástica el tema de I se corresponde con el de V (escatología); el de II con el de IV (eclesiología) Hay una alternativa con bastantes seguidores que divide Hb en tres secciones con dos transiciones (4,14-16, 10,19-25), marcadas por exhortaciones que fomentan la confianza

22 Algunos análisis de Hb han pasado por alto el impulso apologético, pero señalaré posteriormente que no debe olvidarse el doble propósito del autor prevenir la apostasía y la corrección de malentendidos sobre el evangelio que minusvaloren la obra de Cristo.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. El autor de Hb muestra capacidad de alegorizar cuando apela a la Escritura[23], habilidad similar a la mostrada por Filón (cf. Sowers, *Hermeneutics*) y la *Epístola de Bernabé*. La descripción en Hb del poder penetrante de la palabra de Dios (4,12) se parece al lenguaje del Alejandrino (*Quis rerum divinarum heres* 26; § 130-131). Al igual que en Filón, las categorías de pensamiento empleadas por el autor de Hb tienen paralelos con la filosofía contemporánea, en particular con el platonismo medio (pp. 146-147)[24]. Esto no significa que el autor de Hb sea un filósofo formal o bien experimentado; está menos versado en filosofía y platonismo que Filón, pero muestra al menos un conocimiento popular de las ideas de su tiempo. Los dos escritores utilizan imágenes cultuales para simbolizar otros elementos. Para Hb 8,5 y 9,23-24 los sacrificios israelitas y la liturgia en el santuario terreno son copias o sombras de las correspondientes realidades del santuario celeste, al igual que la Ley es una sombra de las cosas buenas por venir (10,1). Sin embargo, el contraste en Hb entre lo terreno y lo celestial en relación con el culto no procede simplemente de la naturaleza de los factores implicados. Procede en parte del cambio escatológico introducido por Cristo[25], y la escatología no es precisamente uno de los intereses primordiales de Filón de Alejandría (o de Platón). Por ello la relación con el Alejandrino es seguramente indirecta: del mismo entorno intelectual, pero no familiaridad directa.

Mucho más dudoso es el intento de encontrar un trasfondo gnóstico en la imaginería de Hb. Tanto Bultmann como Käsemann han detectado este influjo en la imagen de Jesús como pionero o precursor que conduce al pueblo itinerante de Dios a su descanso celeste (aunque Käsemann reconoció más tarde que la tendencia a buscar elementos gnósticos estaba ya superada). En el pensamiento gnóstico las al-

23. El autor utiliza a los LXX. Las ocasionales diferencias con las formas de esta versión conocida por nosotros hoy son una muestra de la falta de uniformidad entre las versiones griegas en el siglo I. Muy probablemente no hay pruebas, *pace* G. E. Howard, NovT, 10 (1968), 208-216, de que el autor cite las Escrituras hebreas; Buchanam, *Hebrews* XXVII-XXVIII; cf. K. J. Thomas, NTS, 11 (1964-1965), 303-325; J. C. McCullough, NTS, 26 (1979-1980), 363-379.

24. Cf. Thompson, *Beginnings*; R. Williamson, SJT, 16 (1963), 415-424; L. D. Hurst, SBLSP 1984, 41-74. Montefiore, *Hebrews*, 6-8, relaciona a Hb con el judaísmo alejandrino, pero enumera importantes diferencias con Filón. S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*; Knox, Richmond, 1965; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden, 1970; L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection on Philo and Hebrews* (SBLDS 25), Scholars, Missoula, MT, 1975.

25. Cf. G. W. MacRae, *Semeia*, 12 (1978), 179-199.

mas o chispas de lo divino, procedentes de otro mundo[26], perdidas en este universo material, son conducidas por la revelación de un redentor gnóstico desde este mundo a la esfera de la luz. Hay ciertamente ejemplos de dualismo en Hb, por ejemplo la tierra aquí abajo y la patria celestial (11,15-16); las dos edades (2,5; 6,5; 9,26). Sin embargo, hay objeciones serias respecto a la propuesta gnóstica. Aunque sabemos que el platonismo medio existía en el ambiente intelectual del mundo de finales del siglo I en el que se compuso Hb, no estamos seguros del desarrollo y de la expansión del gnosticismo en esos momentos. El dualismo no estaba confinado al gnosticismo. La imagen de un precursor que dirige al pueblo de Dios tiene un trasfondo suficiente en la función de Moisés y Josué como dirigentes que conducen a Israel a la tierra prometida, mencionada en abundancia en Hb. Igualmente, el modo como Jesús desempeña su función de precursor es a través de sus sufrimientos (2,9-10), una idea nada gnóstica.

Después del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en Qumrán hubo un considerable entusiasmo respecto a la idea de que Hb pudiera estar relacionado con judeocristianos de esas raíces, incluso que sus destinatarios fueran ciertamente sacerdotes esenios[27]. Los sectarios de Qumrán se oponían ferozmente a la apostasía, de modo que los convertidos al cristianismo podrían haber sufrido un fuerte complejo de culpa que los impulsara a volver. La comunidad de Qumrán tenía también un fuerte componente sacerdotal y litúrgico y era un grupo muy cerrado; los que la habían abandonado para seguir a Cristo podían haber sentido una profunda nostalgia de lo que habían dejado. Se piensa generalmente que los qumranitas no participaban en el culto del templo de Jerusalén, de donde procede quizá el silencio de Hb sobre él en sus ejemplos. Los manuscritos del Mar Muerto emplean el motivo de la nueva alianza lo mismo que Hb. Muchos estudiosos, sin embargo, se muestran escépticos respecto a la influencia de Qumrán sobre Hb. El *Rollo del Templo* de Qumrán presenta a Dios dirigiendo la edificación del Templo, por lo que Hb no debería mostrarse remisa a recurrir simbólicamente a la imagen de un templo ideal. La idea del autor de un Jesús como sacerdote según el orden de Melquisedec es casi la opuesta a las expectativas qumranitas de un mesías sacerdotal

26. Algunos encuentran en Hb 2,11 (el santificador y el santificado tienen el mismo origen) la idea gnostica de la preexistencia celeste de las almas, pero 11,15-16 invita al pueblo al viaje a una patria celeste que no ha visto de antemano

27 Para puntos de vista divergentes, cf Y Yadin, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (*Scripta Hierosolymitana*, 4 [1958]), 36 55, F F Bruce, NTS, 9 (1962 1963), 217 232, F C Fensham, *Neotestamentica*, 5 (1971), 9 21

descendiente de Aarón. Como recipiendiarios, los cristianos de un ambiente qumranita no son un objetivo más plausible de Hb que cualesquiera otros cristianos influidos por otra forma de judaísmo. Attridge (*Hebrews*, 29-30) sostiene correctamente que «No hay un sola línea del judaísmo que proporcione una matriz simple y clara dentro de la cual comprender el pensamiento de nuestro autor o de su texto».

Otra hipótesis recurre a Hch 6,1-6 (y su secuela, el discurso de Esteban en Hch 7), que distingue entre dos especies de judeocristianos (las dos procuraban ganar conversos entre los gentiles): los HELENISTAS, quienes en la persona de Esteban manifestaban una postura radicalmente negativa respecto al Templo de Jerusalén (7,47-50), y los HEBREOS, que en la persona de Pedro y Juan iban regularmente al Templo (3,1). ¿Pudo el autor de Hb ser un misionero helenista que intentaba ganar a los cristianos hebreos[28] para sus convicciones? Muchos piensan que el de Juan es un evangelio con una teología helenística, y que Hb está cercano a él en su actitud hacia el culto israelita. Aunque el título «A los hebreos» (pp. 899-900) procede muy probablemente de un análisis del contenido de la carta, ¿podría tener algunas raíces más reales? Aunque atractiva, la hipótesis es también imposible de probar.

Si su contenido no nos permite encajar el trasfondo de Hb dentro de una veta intelectual o grupo ideológico, ¿nos ayudarán a ello otras cuestiones que afectan a esta carta?

IV. ¿POR QUIÉN, EN DÓNDE Y CUÁNDO?

1. *¿Por quién?*

Algunos se refieren a Hb como obra pseudónima; pero es más exacto decir «anónima», puesto que nada se afirma dentro de ella respecto a su autor. Sin embargo, a finales del siglo II algunos atribuían Hb a Pablo. El papiro Chester Beatty II (P^{46}), que refleja una tradición alejandrina y es nuestro texto más antiguo de las cartas paulinas (contiene diez de ellas, las dirigidas a las comunidades), sitúa a Hb después de Rm[29]. La aceptación de la carta como obra de Pablo fue más lenta en la iglesia

28. Cf. W. Manson, *Hebrews*; R. W. Thurston, EvQ, 51 (1979), 22-39. La mayoría de los investigadores piensa que los cristianos de Roma son los destinatarios. Si esta ciudad fue evangelizada por gentes procedentes de Jerusalén (p. 731), la tonalidad de su cristianismo pudo haber sido cercana a la de los hebreos, que dominaban la cristiandad jerusalemita una vez que los helenistas fueron expulsados por la persecución (Hch 8,4-5; 11,19).

29. Veremos posteriormente que hay relaciones estrechas entre Rm y Hb, ¿pero se debe esto en parte al hecho de que Hb tuvo a Roma como destinataria o se compuso allí?

occidental. Sin embargo, en Alejandría y en Roma las listas canónicas oficiales de finales del siglo IV o principios del V contaban ya a Hb dentro de las catorce cartas paulinas, y la situaban unas veces antes de las cartas personales (1 2Tm, Tt, Flm) y más a menudo al final de la colección. El nombre de Pablo se introdujo gradualmente en el título de la obra, y aparece ya en la Vulgata (de donde se derivan algunos títulos antiguos). Los factores que contribuyeron a la atribución a Pablo son: *a*) La aparición del sintagma «el hermano Timoteo» en 12,23; por lo demás, el nombre de este personaje aparece sólo en los Hechos y en diez de las cartas del corpus paulino, y Pablo lo llama «hermano» en 1Ts 3,2; Flm 1; 2Co 1,1 (y Col 1,1). Ahora bien, Timoteo pudo ser muy conocido igualmente por otros cristianos. *b*) La bendición y los saludos en 13,20-24 (y en menor medida los imperativos éticos de los caps. 12-13) se asemejan a los finales de las cartas paulinas. *c*) Ha 2,3-4, citado por Hb 10,37-38, es utilizado también por Pablo en Ga 3,11 y Rm 1,17. Sin embargo, el autor de Hb no lo relaciona con la justificación por la fe más que por las obras, que es la interpretación paulina. *d*) Ciertos elementos en la formulación y teología de Hb tienen paralelos en cartas que llevan el nombre de Pablo[30].

Sin embargo, las pruebas contra la autoría por parte del Apóstol son abrumadoras. El estilo griego elaborado y pulido es muy diferente del de Pablo, como Clemente y Orígenes reconocían ya. Expresiones paulinas comunes («Cristo Jesús», unas noventa veces) nunca aparecen en Hb. Más importante: las perspectivas ideológicas no son paulinas. Mientras que la resurrección es un factor importante en la teología de Pablo, en Hb sólo se menciona una vez (13,20, en una oración subordinada); y, a la inversa, el trascendental tema de Jesús como sumo sacerdote no aparece en Pablo. El Apóstol niega que haya recibido el evangelio de otros seres humanos: Dios le reveló a su Hijo (Ga 1,11-12). ¿Cómo pudo haber escrito que el mensaje fue declarado primero por el Señor y luego «atestiguado a nosotros por los que lo oyeron» (Hb 2,3)?

Entre los que no aceptan la autoría paulina[31], las dos sugerencias más comunes piensan en un compañero conocido de Pablo o bien en

30 Por ejemplo, la autohumillación de Cristo hasta la muerte (Hb 2,14-18, Flp 2,7-8), gloria mayor que la de Moisés (Hb 3,2-3, 2Co 3,7-8), su obediencia (Hb 5,8, Flp 2,8, Rm 5,19), *hylasterion*, «propiciatorio» (Hb 9,5, Rm 3,25), la ofrenda o sacrificio de Cristo (Hb 9,28, 1Co 5,7), Abrahan como ejemplo de fe (Hb 11,8, Ga 3,6-9), la expresión «correr una carrera» (Hb 12,1, 1Co 9,24), dirigirse a los destinatarios como a «santos» (Hb 13,24, Rm 1,7 y *passim*) Hay también diferencias en todos estos paralelos

31 En los primeros siglos se pensaba que Hb perdería autoridad si Pablo no era su autor Hoy día, el caer en la cuenta de que no conocemos al autor de muchos de los libros del NT ha hecho de esta objeción una simple aceptación del anonimato

una figura totalmente desconocida, siendo esta última la opción más común. Orígenes, el personaje más erudito de la época patrística, se contentaba con declarar que no conocemos el nombre del autor real (pensaba en un posible secretario de Pablo), señalando que sólo Dios sabía quién había compuesto esta carta. Otros hacen conjeturas sobre su autor o (si piensan que fue Pablo) sobre el secretario que empleó. Tertuliano atribuyó esta carta a Bernabé y, de hecho, la *Epístola de Bernabé* muestra un estilo alejandrino de alegoría similar al de Hb. Sin embargo, esta «epístola» es también anónima, y la atribución a esta figura no es más sólida que la de Hb a Pablo. Otras atribuciones antiguas hablan de Lucas y de Clemente de Roma. Lutero se la atribuyó a Apolo[32], descrito en Hch 18,24 con atributos que encajan con el autor (judío, oriundo de Alejandría, elocuente, muy versado en las Escrituras), y esta sugerencia ha atraído a muchos seguidores. Priscila y Áquila tenían contactos con Apolo (Hch 18,26) y a ambos se les ha propuesto también como autores. Igualmente se han sugerido los nombres de Silas y Felipe[33].

Debemos quedarnos satisfechos con la ironía de que el rétor más refinado y el teólogo más elegante del NT es un desconocido. Empleando su propia definición de Melquisedec (7,3), diríamos que el autor de Hb no tiene padre ni madre ni genealogía. La calidad de su griego y su control de las Escrituras en esta lengua nos sugieren que era un judeocristiano con una buena educación helenística y algún conocimiento de las categorías filosóficas griegas. Su estilo hermenéutico alegorizante tiene paralelos en Filón y en la interpretación alejandrina, pero tal exégesis se enseñaba también en otras partes, por lo que la afirmación de que el autor de Hb procede de Alejandría carece de pruebas. Los que fueron sus maestros respecto a Cristo (2,3) pudieron tener una perspectiva teológica similar a la del movimiento helenista y a su actitud más libre respecto al legado cultual judío.

32. En la traducción alemana del NT de Lutero, de septiembre de 1522, Hb fue una de las cuatro obras no impresas en el orden tradicional del NT, sino relegada al final. Para Lutero esta carta no estaba entre los «libros principales ciertos y verdaderos», puesto que en esos tiempos se los veía con una luz diferente (es decir, no de origen apostólico).

33. El premio a una ingeniosidad dudosa habría que dárselo a la sugerencia de que fue María, la madre de Jesús, la responsable del contenido de esta carta J. M. Ford, TBT, 82 (1976), 673-694. Antes, en CBQ, 28 (1966), 402-416, esta autora pensaba que Hb había sido compuesto por un discípulo de Pablo como reacción a la actividad de Apolo en Corinto.

2. *¿En dónde?*

La dudosa tesis de que Hb fue compuesta en Alejandría nos serviría de escasa ayuda en cualquier caso, puesto que sabemos muy poco de los orígenes de la iglesia cristiana de esta ciudad. La argumentación de Hb basada en la liturgia y el sacerdocio judíos ha hecho de Jerusalén o de Palestina un candidato con mayor peso. (Sin embargo, la presentación de la liturgia en Hb refleja un «conocimiento de libro» de los LXX más que una presencia física en el templo de Jerusalén, nunca mencionado por el autor.) Como hemos visto anteriormente, se han señalado paralelos entre la actitud de Esteban, el dirigente de los helenistas en Jerusalén, y el autor de Hb: ambos dependen profundamente de la Escritura y desconfían de una morada divina hecha por mano de hombres[34]. De hecho, sin embargo, según Hch 8,4; 11,19, los helenistas actuaron en su mayor parte fuera de Jerusalén o incluso de Palestina. Los saludos enviados a los lectores de parte de los «de Italia» (Hb 13,24) recuerdan la presencia de algunos judíos romanos en Jerusalén en Pentecostés (Hch 2,10). Y ciertamente, si la carta fue dirigida a los cristianos de Roma, Hch 28,21 sugiere una correspondencia frecuente entre Judea y la capital del Imperio. Sin embargo, las teorías sobre dónde se compuso Hb contienen el mismo grado de conjetura que las hipótesis sobre quién compuso esta carta.

3. *¿Cuándo?*

Esta cuestión se halla parcialmente relacionada con la respuesta a la pregunta del tema precedente. En la parte inferior del espectro: el autor de Hb no pertenece a la primera generación de cristianos, puesto que al parecer depende de los que han escuchado al Señor (2,3), y sus lectores u oyentes hace tiempo que son ya cristianos (5,12; 10,32). En la parte superior: el límite está señalado por 1Clem 36,1-5 (probablemente escrita a finales de los 90, en todo caso no después del 120), que refleja Hb 1,3.5.7.13[35]. Por ello el lapso temporal más frecuente propuesto para la composición de Hb es entre el 60 y el 90. Los estudiosos están divididos sobre si debería datarse antes de la destrucción del templo de Jerusalén (por tanto en los años 60) o después (en los

34. Para ser exactos, sin embargo, Esteban se oponía a un templo hecho con manos humanas, pero era favorable al tabernáculo anterior. Hb contempla la substitución del tabernáculo terrestre.

35. Se piensa que más de 20 pasajes de 1Clem son un eco de Hb, por ejemplo la lista de ejemplos de fe del AT en 1Clem 10-12 y 17, comparable a Hb 11.

80). Si Pablo, Apolo, Áquila o Priscila escribieron esta obra, habría que sugerir una fecha no superior a los 60, puesto que muchos de ellos habrían muerto hacia los 80. La liberación de Timoteo de su cautiverio (13,23), un hecho al parecer histórico, no es un obstáculo para una datación tardía, puesto que Timoteo era más joven que Pablo (cf. pp. 845-846) y pudo haber vivido hasta los 80.

El factor más importante para una datación antes del 70 es el silencio de Hb acerca de la destrucción del Templo de Jerusalén (70). Una referencia a esta catástrofe podría haber reforzado la tesis del autor de que Jesús fue la sustitución de la liturgia, el sacerdocio y los lugares santos judíos. Sin embargo, en ninguna parte de su obra muestra el autor el menor interés por el Templo (el cual pudo incluso no haber sido para él el lugar sagrado más importante, puesto que el Dios del AT no ordenó su construcción); por ello no tenemos medios de saber cómo su destrucción pudo haber encajado dentro de la argumentación de la carta. Las referencias al culto en presente no son una prueba de que en el Templo continuaran los sacrificios[36], puesto que las *Antigüedades* de Josefo, compuestas veinte años después de la destrucción del Santuario, utilizan aún el presente.

Un factor que apoya una fecha de composición en los 80 es el fuerte hincapié del autor en la sustitución de las fiestas, sacrificios, sacerdocio y lugar terreno de culto judíos. Ciertamente la primera, o antigua alianza, ha sido sustituida por la nueva (8,7-8.13). La imagen cristiana más primitiva era la de una radical renovación de las instituciones de Israel, pero después del 70 y de la destrucción del Templo cambió la percepción, como puede verse en el Evangelio de Juan (pp. 444, 457). En esos momentos se veía ya a Cristo como el que había sustituido lo precedente. Similarmente fue en el tercer tercio de este siglo cuando se hizo más acentuada la costumbre de llamar Dios a Jesús. Sin embargo, aunque teológicamente Hb parece tener un lugar más apropiado en los 80, se debe reconocer que un argumento que se fundamente en la teología comparada para datar esta obra es muy débil, puesto que las perspectivas teológicas «avanzadas» no se generan todas al mismo tiempo y en todo lugar. Nada decisivo puede decirse respecto a la fecha, pero, a mi juicio, la discusión sobre los destinatarios, en la que entraremos a continuación, favorece los 80.

36 El pasaje más difícil, sin embargo, es 10,1-2, en donde el autor argumenta retóricamente que los sacrificios ofrecidos año tras año no pueden hacer perfecto al pueblo «De lo contrario, ¿no habrían cesado ya los sacrificios?»

V ¿A QUÉ DESTINATARIOS?

Comencemos por el título de la carta. La mayoría de los investigadores está de acuerdo en que el título «A los hebreos» *no es* del autor. Sin embargo, aparece ya en el papiro Chester Beatty II (P^{46}), el manuscrito más antiguo que poseemos, por lo que ya se utilizaba en el 200 en Egipto y en el norte de África. (Nunca ha aparecido un título rival respecto a los destinatarios.) Casi con certeza este título representa una conjetura unida a la obra y motivada por un análisis del contenido, que trata extensamente del culto de Israel.

¿Qué puede determinarse a partir del contenido de Hb sobre los destinatarios y su localidad de residencia? En la carta se ven reflejados tres estadios[37], pertenecientes los dos primeros al pasado. *a*) Al comienzo, en la estimación del autor, los cristianos fueron iluminados adecuadamente (y bautizados en Cristo; cf. p. 885). La comunidad recibió el mensaje cristiano de labios de evangelizadores cuya obra estaba acompañada de la realización de milagros. La actividad del Espíritu Santo fue parte de esta experiencia (2,3-4; 6,4-5). Ya fuera por su educación judía o por la evangelización cristiana los destinatarios valoraban la riqueza religiosa del judaísmo. La argumentación supone que la comunidad de cristianos que leían o escuchaban Hb podía seguir un razonamiento basado en las Escrituras judías[38] y que tenían tanto un buen conocimiento como una actitud favorable hacia el culto litúrgico de Israel. *b*) Luego (¿con qué rapidez?) fueron afligidos por cierto tipo de persecución, hostilidad o acoso (10,32-34), les arrebataron sus propiedades y algunos fueron arrojados a prisión. El encarcelamiento sugiere que los funcionarios locales estaban involucrados en la lucha contra los cristianos.

c) En el momento en el que se compuso Hb la crisis de persecución activa parece haber pasado, pero existe una continua tensión y desaliento por un peligro futuro. Los insultos por parte de los de fuera son aún cuestión viva (13,13), pero era más serio el que algunos del grupo se hubieran convertido en «torpes» y «perezosos» (5,11; 6,12), con ideas equivocadas. Una nostalgia exagerada de las raíces judías de la proclamación cristiana parece ser una parte de esta imagen. El autor piensa concretamente en que algunos depositan demasiado valor en la herencia del culto judío, sin apreciar el enorme cambio llevado a cabo

37 Dependemos necesariamente de las expresiones del autor, pero debemos ser conscientes de la posibilidad de una exageración retórica en alguna de sus referencias

38 Se ha dicho que Hb es materialmente un midras (comentario laxo) de Sal 95 y 110 y de Jr 31,31-34

por Dios a través de Cristo, por el cual lo que pertenece a la antigua alianza ha pasado. Además, parece que había incluso algunos en peligro de abandonar sin más las riquezas proporcionadas por la fe en Cristo. Aparentemente los afectados por esta perspectiva habían abandonado las reuniones con otros cristianos para orar (10,25). Los argumentos propuestos en Hb sobre la superioridad de Cristo[39] (especialmente sobre Moisés) y la sustitución de los sacrificios y el sumo sacerdocio judíos, junto con las exhortaciones que acompañan a estas razones, pretenden inculcar una comprensión adecuada del evangelio y desanimar cualquier retirada. El autor advierte severamente sobre la dificultad de recibir el perdón por un pecado deliberado cometido tras recibir el conocimiento de la verdad cristiana; luego utiliza el ejemplo de la perseverancia durante la pasada persecución para dar ánimos y requerir fortaleza para los momentos presentes rodeados de una hostilidad que puede aumentar.

Lo que emerge de un análisis de la carta sobre la historia de los destinatarios es muy general; por ello las comunidades cristianas de casi todas las ciudades del mundo antiguo han sido propuestas en un momento o en otro como destinatarias de Hb. La mayor atención, sin embargo, se ha concentrado en Jerusalén y en Roma. La propuesta de la *zona de Jerusalén* está relacionada con la presunción de que los destinatarios eran judeocristianos continuamente tentados a volver a su religión ancestral por la atracción de la liturgia y los sacrificios del Templo que podían ver continuamente en Jerusalén. En esta teoría un cristiano de Italia, que escribía a estos judeocristianos residentes en Palestina o en Jerusalén para urgirles a que no abandonaran a Cristo, incluía en su escrito saludos «de los de Italia» (13,24). Como evaluación general, la idea de que algunos de los destinatarios eran cristianos de ascendencia judía no es imposible. Sin embargo, los cristianos procedentes de la gentilidad participaban a menudo de la mentalidad y de la tensión de los judeocristianos que los habían convertido (p. 403). Por ello es totalmente posible que los destinatarios fueran una comunidad mixta de cristianos, más que simplemente judeocristianos. La idea de que la proximidad del Templo constituía el imán que atraía a los destinatarios al culto israelita tiene su punto débil en que no tiene en cuenta que no hay referencia alguna al Templo en Hb y que un conocimiento libresco de las Escritura de los LXX podía proporcionar la

39. En la oratoria de Hb la comparación es una característica importante; se han contado unas veintisiete comparaciones. *Sýnkrisis*, «comparación», era un término técnico de la retórica griega, pero este tópico se encontraba también en el método de razonamiento rabínico.

materia para las imágenes del culto en la obra. Ciertamente, este silencio sobre el Templo milita en contra de Jerusalén y Palestina como destinatarios. Además, ¿en qué grado encaja el interés por persuadir de Hb con lo que conocemos de los cristianos de Jerusalén? Nuestros testimonios sugieren que, después de que los helenistas fueran expulsados de la ciudad hacia el 36, los judeocristianos de Jerusalén asistían al culto del Templo (Hch 21,13-24.2). Por ello, si Hb fue dirigido a ellos antes del 70, ¿para qué necesitaban unas instrucciones sobre no volver a lo que habían abandonado? Y si Hb fue compuesta después del 70, ¿cómo podían esos cristianos retornar a un culto sacrificial que ya no existía?

En esta hipótesis se eliminan algunas dificultades gracias a la tesis subsidiaria de que Hb estaba dirigida a un grupo especial de Jerusalén, es decir, a sacerdotes conversos (Hch 6,7), a quienes presumiblemente no les estaba ya permitido ofrecer sacrificios después de su profesión de fe en Jesús, o a judeocristianos que habían huido de Jerusalén en los 60, en vez de unirse a la revuelta contra Roma, y que no podían ir ya diariamente al Templo. Ahora bien, incluso tratándose de este grupo, ¿podía un cristiano de la segunda generación, sin rango apostólico y que escribía en los 60, haber abrigado la esperanza de que su escrito correctivo o disuasivo pudiera ejercer influencia alguna en una ciudad en la que Santiago, el hermano del Señor y fiel devoto del culto judío, gozaba de tal preeminencia? ¿Por qué iba el autor a componer en un *griego* elegante un escrito de disuasión para sacerdotes judeocristianos que conocían el hebreo como parte de la liturgia, o a judeocristianos de Palestina cuya lengua materna era el hebreo o el arameo?[40].

La teoría de que Hb iba dirigida a la comunidad cristiana de la *zona de Roma*[41] es más reciente (al parecer fue propuesta por vez primera hacia 1750). ¿Qué elementos la favorecen? Hch 18,2 implica que había judeocristianos entre los judíos expulsados de Roma por Claudio (¿ha-

40 ¿Qué luz arroja sobre los destinatarios Hb 13,23 «Nuestro hermano Timoteo ha sido puesto en libertad, en cuya compañía, si viniere pronto, os he de ver»? El NT no nos dice nada de una prisión de Timoteo, nunca se le menciona de viaje a Jerusalén (cf. p 846), y no sabemos con seguridad que la gente de esa ciudad supiera mucho de él. Los cristianos de Roma, sin embargo, habrían conocido a Timoteo En Rm 16,21 es Timoteo la primera persona que comparte los saludos de Pablo a los cristianos de la capital 2Tm, remitida por Pablo en apariencia desde su cautiverio romano, invita a Timoteo a visitarlo en esa ciudad (1,17, 4,9)

41. En Italia había cristianos en Putéoli (Pozzuoli) en la bahía de Nápoles, en Pompeya y Herculano, y también probablemente en Ostia, ahora bien, sólo Roma podía ser la principal destinataria, pues Hb implica un lugar con un legado judeocristiano considerable, en donde fuera conocido Timoteo, donde el evangelio hubiera sido predicado por testigos oculares (2,3) y donde, al parecer, los dirigentes de la comunidad hubieran muerto por la fe (n. 17)

cia el 49?); por ello, sea cual fuere el lugar desde el que la carta fue enviada a la capital del Imperio podía haber habido allí cristianos de Italia[42] que remitieran saludos. La referencia a los sufrimientos pasados y a los encarcelamientos de algunos de la comunidad (10,32-34) daría excelente sentido si Hb fue dirigida a Roma en los 80, puesto que los cristianos de esa ciudad habían sido perseguidos ferozmente por Nerón en el 64-68, momentos en los que Pedro y Pablo perecieron. El desafío lanzado por el autor de Hb a la generación presente de destinatarios, «No habéis tenido que resistir hasta el punto de derramar sangre» (12,4), puede sugerir una fecha anterior a los 90 cuando las investigaciones de los cultos secretos orientales durante el reinado del emperador Domiciano podían acarrear peligro para los cristianos (pp. 1032-1037).

Los paralelismos entre temas de la carta paulina a los romanos, hacia el 58, y Hb podrían explicarse si esta última obra se hubiera dirigido a la misma comunidad una década o dos más tarde. De todas las cartas de Pablo es Rm la más sensible hacia los valores del judaísmo, y utiliza un monto considerable de lenguaje litúrgico judío (pp. 731-732). Hb pudo haber sido concebida para corregir las exageraciones de esas actitudes. Pablo exhortaba a los romanos a honrarse a porfía (*prohe-goúmenoi*) unos a otros. Hb 13,7 se refiere a los dirigentes (*hegoúmenoi*) de los destinatarios que en el pasado dieron ejemplo debido al «final de su vida» (¿su muerte?, ¿martirio?), y 13,17 hace mención de los dirigentes responsables de la cura de almas en los momentos en los que el autor está escribiendo (¿los 80?). 1Clem 21,6, compuesta en Roma hacia el 96-120, habla de «honrar a nuestros dirigentes». Hay también paralelos entre Hb y 1P, escrita en Roma, pero reservaremos todo esto para el siguiente capítulo cuando tratemos del trasfondo intelectual de 1P.

Un argumento de mucho peso para considerar a Roma ciudad destinataria es que Hb aparece atestiguada allí antes que en ningún otro lugar. A mediados del siglo II Justino, que escribe en la capital, muestra ya conocer Hb. No se puede explicar fácilmente este hecho afirmando que esta carta era conocida en Roma porque había sido *enviada desde* esa ciudad, puesto que los autores de la iglesia romana

42. En la frase «Os saludan los *de Italia*» las palabras en cursiva pueden significar residencia (gente que vive en Italia) o extracción (italianos). El escriba del Codex Alejandrino lo interpretó en el primer sentido, puesto que añadió en 13,25 «Escrita en Roma». Pero si se entiende la frase en el último sentido, Hb pudo haber sido enviada desde casi cualquier lugar (italianos que saludan a sus compatriotas). Si fue enviada desde Jerusalén o Palestina, sabemos por Hch 2,10 que en Pentecostés había allí judíos romanos; y según Hch 10,1 la cohorte italiana había sido estacionada en Cesarea hacia el 40 (¿históricamente correcto?).

tienen puntos de vista diferentes a los expresados en Hb[43]. Más probable es la opinión de que esta carta, concebida como correctivo, fue recibida por la iglesia romana, pero que ésta no se apropió de ella con entusiasmo. Ciertamente, se necesita tal explicación por la actitud de la ciudad respecto al estatus canónico de Hb. Aunque el conocimiento de Hb esté atestiguado en Alejandría y en el Oriente casi un siglo después que en Roma[44], la carta fue aceptada rápidamente en el Oriente y atribuida a Pablo. Al parecer Roma no admitió tal atribución a lo largo de todo el siglo II. Los escritores romanos no designan a Hb como Escritura o entre las cartas de Pablo[45]. Se puede teorizar que la comunidad romana, receptora en primer grado de Hb, sabía que no procedía de Pablo, sino de un maestro cristiano de la segunda generación. Aunque merecedora de respeto, ese escritor no tenía la autoridad de un apóstol (actitud comprensible en una iglesia que se enorgullecía de poseer dos «columnas» apostólicas, Pedro y Pablo [1Clem 5,2-7]). Las controversias trinitarias ayudaron a cambiar el cuadro, pues Hb (especialmente 1,3) era impagable para la defensa ortodoxa de la plena divinidad de Cristo contra los arrianos. Luego, la opinión de que Pablo había escrito Hb fue ganando terreno en la iglesia general (hacia el 400), y entonces Roma la aceptó gustosa como la carta decimocuarta del Apóstol.

He tratado el tema de los destinatarios con mayor detenimiento porque es más importante que el cuándo y el dónde de la composición de Hb. Si esta carta fue dirigida a Roma y estaba orientada a una generación posterior a la que había recibido Rm y justo una anterior a la reflejada en 1Clem, tenemos una visión de las continuas luchas de una comunidad cristiana que ha resultado ser una de las más importantes en la historia de la cristiandad[46].

43 1Clem difiere señaladamente de Hb porque tiene una estimación positiva del culto levítico, el *Pastor* de Hermas es menos riguroso que Hb en la cuestión del perdon despues del bautismo

44 Solo a finales del siglo II aparece Hb claramente testimoniada en Oriente, por el alejandrino Panteno, en el norte de Africa, por Tertuliano

45 Hb no aparece mencionado entre los libros bíblicos por Hermas, los comentarios al AT de Hipolito († en el 235), el Canon de Muratori y el presbitero romano Gayo (Cayo) El silencio de este último es un apoyo a la idea de juntar Hb y el Evangelio de Juan como ejemplos de una cristiandad mas radical (helenista). En una fecha tan tardía como el 389, Ambrosiaster, un personaje de sentimientos romanos, hizo un comentario de las trece cartas de Pablo, pero no de Hb

46 En BMAR 159-183 puede encontrarse una continuación de la imagen de la cristiandad romana

VI. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) El sumo sacerdocio de Jesucristo es un tema crucial en Hb[47]. Hasta cierto punto este desarrollo es una sorpresa, puesto que el Jesús histórico fue decididamente un laico, crítico en grado notable con el modo de proceder del Templo y tratado con hostilidad por su sacerdocio. La solución de Hb de que Jesús fue sacerdote según el orden de Melquisedec puede parecer original, pero la idea del sacerdocio de Cristo se encuentra en otras obras del NT, en especial en relación con su muerte. En particular Jn 10,36 y 17,19 utiliza refiriéndose a Jesús el vocablo «consagrar», «declarar/hacer santo», verbo empleado en Ex 28,41 para la consagración de sacerdotes por parte de Moisés. Muchos piensan que la mención de la túnica inconsútil de la que despojaron a Jesús antes de morir refleja la influencia de la túnica del sumo sacerdote judío (Josefo, *Ant.* III 7,4, § 161)[48]. ¿Procede la idea del sacerdocio de Jesús de la interpretación de su muerte como un autosacrificio expiatorio? Rm 3,25 describe a Cristo de este modo (cf. también 1Jn 2,2).

2) Tras reflexionar sobre los textos mencionados en el párrafo precedente, puede uno preguntarse cómo afecta la apropiación de términos litúrgicos judíos (tabernáculo, templo, sacerdocio, sacrificios, fiestas) en la descripción de Jesús al uso del lenguaje de los cristianos posteriores. La actitud no ha sido siempre consistente. Incluso grupos literalistas no tienen reparo en hablar de la Iglesia o de la comunidad cristiana como de un templo; conjuntos que se proclaman a sí mismos cristianos bíblicos utilizan los vocablos «tabernáculo» o «templo» para designar la casa donde se reúnen. Muchos no manifiestan objeción alguna a definir el Jueves Santo como la Pascua cristiana. Sin embargo, estos mismos pueden rechazar enérgicamente la terminología del sacrificio y del sacerdocio en el culto cristiano, a pesar del hecho de que, ya hacia el año 100, Did 14 afirma que la profecía de Mal 1,11 («sacrifico puro») se cumple en la eucaristía. De acuerdo con la perspectiva de Hb

47. B Demarest, *A History of the Interpretation of Hebrews 7,1-10 from the Reformation to the Present*, Mohr-Siebeck, Tubingen, 1976, A Vanhoye, *Old Testament Priests and New Priest According to the New Testament*, St Bede's, Petersham, MA, 1986, J M Scholer, *Proleptic Priest Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 49), JSOT, Sheffield, 1991

48 Al igual que en Hb Jesús substituye gran parte del culto israelita, en el Evangelio de Juan la Palabra viene «a plantar su tienda entre nosotros», reemplazando el Tabernaculo o Tienda de la Reunión (1,14), el cuerpo del Jesus resucitado substituye al Templo (2,21), temas de sus discursos sustituyen los temas de las fiestas más importantes (7,2 37-39, 10,22 36), Jesús es condenado a muerte como un cordero para el sacrificio en la hora en la que los corderos eran sacrificados en el Templo (1,29, 19,14 36)

de «una vez por todas», las iglesias que utilizan la terminología sacrificial hacen hincapié a menudo en que la eucaristía no es un nuevo sacrificio sino un hacer presente litúrgicamente el sacrificio de Cristo. Aunque ya hacia el 100 1Clem 40,5; 42,1.4 yuxtaponía el sumo sacerdote judío, el sacerdote y el levita a Cristo, al obispo y al diácono, el primer uso claro de «sacerdote» para el ministro principal de la eucaristía cristiana (el obispo) aparece a finales del siglo II[49]. En el siglo IV todos los ministros de la eucaristía eran considerados sacerdotes cristianos que participaban del sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec. Merece la pena reflexionar sobre qué valores conserva el uso del lenguaje cultual israelita y qué problemas suscita. (Cf. pp. 930-932 para el sacerdocio de los creyentes.)

3) Al comparar Hb con otras ideas del NT sobre la eucaristía se suscita una cuestión un tanto diferente. Excepto una posible referencia en 9,20, Hb no menciona la eucaristía, pero parece inverosímil del todo que el autor no la hubiera conocido. ¿Es accidental este silencio? Según otras obras del NT, Lc 22,19 y 1Co 11,24-25: «Haced esto en memoria mía», y 1Co 11,26: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz proclamáis la muerte del Señor hasta que venga», implican un continuo ritual eucarístico que re-presenta la muerte sacrificial de Jesús. ¿Cómo habría reaccionado el autor de Hb ante este punto de vista a causa de su idea de que la ofrenda de Cristo tuvo lugar una vez por todas (7,27)? Unos pocos investigadores radicales han defendido que Hb fue compuesto en parte para rechazar este culto eucarístico continuo. Los estudiosos debaten también si para el autor de Hb la ofrenda sacrificial única de Jesús en la cruz continúa después en el cielo, la esfera de lo eterno. En este caso, ¿podríamos hacer justicia al pensamiento de Hb sugiriendo que la eucaristía debería ser considerada como una participación terrena de ese sacrifico continuo?

4) Aunque no rechaza totalmente la continuidad, el autor de Hb, más que ningún otro del NT, habla de la caducidad de la *diathéke*, «alianza», que Dios hizo con Moisés, por ejemplo en 8,13[50]. Esta alianza ya es obsoleta, ha envejecido y está a punto de desaparecer (también

49 H M Legrand, *Worship*, 53 (1979), 413 438

50 El vocablo griego puede traducirse también por «testamento», es decir, puede significar «alianza» en 9,15 y «testamento» («ultima voluntad») en 9,16 17 Puesto que la muerte de Jesus es un autosacrificio, es a la vez el sacrificio que sella la alianza y el testador que dicta sus ultimas voluntades o testamento Aunque Jr 31,31-34, 32,40 (Ez 37,26) habla de una nueva alianza eterna, no se hace hincapié en esta imagen en la literatura judia posterior hasta los rollos del Mar Muerto S Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44), JSOT, Sheffield, 1990, J Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75), Cambridge University Press, 1992

en 10,9: Dios ha abrogado lo primero para establecer lo segundo). En un sentido distinto, algunos hoy día desearían eliminar por completo la terminología de «nuevo» y «viejo» en referencia a testamento o alianza sustituyéndola por «primero» y segundo» o «israelita» y «cristiano»[51]. ¿Rinde justicia este cambio a las varias perspectivas sobre lo nuevo en el NT (especialmente con sus referencias a la «nueva alianza») que no tienen la connotación de reemplazar totalmente lo obsoleto? A un nivel más profundo muchos teólogos cristianos niegan que la alianza de Dios con Israel (¿a través de Abrahán?, ¿de Moisés?) haya quedado obsoleta o haya sido sustituida. En su declaración *Nostra Aetate* el concilio Vaticano II advertía: «No se debe presentar a los judíos como rechazados... por Dios, como si tal idea procediera de la Escritura». Dejando aparte todas las ideas de rechazo, ¿cómo deben, sin embargo, reaccionar los cristianos a la alianza entre Dios y Moisés? ¿Pueden afirmar que es aún válida y, sin embargo, ser consecuentes con Pablo y el autor de Hb y no sentirse ligados por sus exigencias?[52].

5) En la época en la que se compuso Hb hacía ya mil años que no existía en Israel la Tienda de la Reunión (Tabernáculo). ¿Por qué se inspira el autor de Hb para sus analogías en este tabernáculo o tienda (p. ej. en el cap. 9) más que en el Templo? ¿Fue el motivo de su elección el hecho de que el AT presente a Dios dando instrucciones a Moisés sobre cómo construir el Tabernáculo (Ex 25-26) mientras que nada se dice de que la divinidad haya dictado normas sobre cómo edificar el templo de Salomón (2Cr 2-3) o el Segundo Templo tras el exilio (Esdras 3)?[53]. Además el Templo fue objeto de muchas correcciones proféticas, lo que no ocurrió con el Tabernáculo del desierto. Ahora bien, incluso aunque Dios hubiera dictado normas para construir ese tabernáculo terreno, éste ya no existía; este hecho pudo haber servido al autor como modelo para pensar que los sacrificios y el sacerdocio levíticos podían dejar de existir incluso aunque Dios hubiera dictado sus reglas de funcionamiento. Finalmente, el tabernáculo aparece descrito como el lugar sagrado de culto israelita durante su travesía por el desierto y Hb se dirige a cristianos a los que pinta como un pueblo itinerante de camino hacia el descanso celeste. Hb podía presentar a

51. El problema con la última sustitución es que los cristianos neotestamentarios se consideraban a sí mismos como el Israel de Dios. Cf. también pp. 30-31.

52. Cf. N. Lohfink, *The Covenant Never Revoked,* Paulist, New York, 1991.

53. En los caps. 40-42 Ezequiel recibe una visión sobre cómo ha de edificarse el nuevo Templo escatológico, pero muchos consideran utópica esa descripción en el sentido de que nunca fue construido. En el *Rollo del Templo* de Qumrán Dios habla en primera persona y dice cómo debe construirse el Templo. Sobre el Tabernáculo o Tienda, cf. C. R. Koester, *The Dwelling of God* (CBQMS 22), CBA, Washington, DC, 1989.

Jesús entrando en el santuario celeste, del que el tabernáculo terreno era sólo una copia, y preparando el camino al pueblo para que le siguiera.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEBREOS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: **Attridge, H. W.**, Hermeneia, 1989; Bruce, F. F., NICNT, 1964; Buchanan, G. W., AB, 1972; Casey, J., NTM, 1980; Davies, J. H., CCNEB, 1967; **Ellingworth, P.**, BC, 1991; NIGTC, 1993; Ellingworth, P. E.-A. Nida, TH, 1983; Fuller, R. H., ProcC (ed. rev.), 1995; Guthrie, D., TNTC, 1983; Hagner, D. A., NIBC, 1990; Hewitt, T., TNTC, 1960; **Lane, W. L.** (2 vols.), WBC, 1991; Lindars, B., NTT, 1991; Moffatt, J., ICC, 1924; Montefiore, H. W. (HNTC, 1964); Smith, R. H. (AugC, 1984); Trotter, A. H. (UNTE, 1996); Wilson, R. M. (NCBC, 1987).

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: Hagen, K., *Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516-1598,* Mohr-Siebeck, Tübingen, 1981; McCullough, J. C., IBS, 2 (1980), 141-165; 3 (1981), 28-45; Koester, C. R., CRBS, 2 (1994), 123-145.

BMAR 139-158.

Cody, A., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews,* Grail, St. Meinrad, IN, 1960.

D'Angelo, M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS 42), Scholars, Missoula, MT, 1979.

De Silva, D. A., *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLDS 152), Scholars, Atlanta, 1996. Relaciones sociales.

Dussaut, L., *Carta a los Hebreos,* Cristiandad, Madrid 1985.

Evans, L. H., *Hebrews,* Word, Waco, TX, 1985.

García del Moral, A., *Carta a los hebreos y cartas católicas,* PPC, Madrid 1973.

Hagner, D. A., *Hebrews,* Harper, San Francisco, 1983.

Héring, J., *The Epistle to the Hebrews,* Epworth, London, 1970.

Horton, F. L., *The Melchizedek Tradition, A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS 30), Cambridge University Press, 1976.

Hughes, G. H., *Hebrews and Hermeneutics* (SNTSMS 36), Cambridge University Press, 1979.

Hughes, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews,* Eerdmans, Grand Rapids, 1977.

Hurst, L. D., *The Epistle to the Hebrews, Its Background of Thought* (SNTSMS 65), Cambridge University Press, 1990.

Isaacs, M. E., *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 73), JSOT, Sheffield, 1992.

Käsemann, E., *The Wandering People of God,* Augsburg, Minneapolis, 1984. Orig. alemán de 1957.

Kistemaker, S. J., *Exposition of the Epistle to the Hebrews,* Baker, Grand Rapids, 1984.
Kistemaker, S. J., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews,* Soest, Amsterdam, 1961.
Kobelski, P. J., *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10), CBA, Washington, DC, 1981.
McConnell, J. F., *Epístola a los Hebreos,* Sal Terrae, Santander 1966.
Manson, W., *The Epistle to the Hebrews,* Hodder & Stoughton, London, 1951.
Mora Bartres, G., *La carta a los Hebreos como escrito pastoral,* Herder, Barcelona, 1975.
Peterson, D., *Hebrews and Perfection* (SNTSMS 47), Cambridge University Press, 1982.
Pursiful, D. J., *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews,* Mellen, Lewiston, NY, 1993.
Schierse, F. J., *Carta a los hebreos,* Herder, Barcelona, 1970.
Strathmann, H., *La epístola a los Hebreos,* Fax, Madrid, 1971.
Thompson, J. W., *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrews* (CBQMS 13), Washington, DC, 1982.
Trenchard Barrat, E., *Exposición de la epístola a los Hebreos,* Literatura Bíblica, Madrid, 1974.
Vanhoye, A., *El mensaje de la carta a los Hebreos,* CB 19, Verbo Divino, Estella, 1990.
Westcott, B. F., *The Epistle to the Hebrews*, Macmillan, London, [3]1909. Un clásico.

Capítulo 33

PRIMERA CARTA DE PEDRO[1]

Tornamos ahora nuestra atención a los escritos que desde Eusebio, a principios del siglo IV, se han conocido como las (siete) Epístolas católicas o generales, designación que (al menos en la cristiandad oriental) pareció apropiada para obras dirigidas a la iglesia universal, a saber St, 1 y 2P, 1, 2 y 3Jn y Jds[2]. Con los títulos actuales y su posición en la secuencia canónica después del corpus paulino (Hb incluida) estas cartas dan la impresión de presentar el testimonio sobre Jesús de los que le habían visto en su vida pública, a saber, dos miembros de su familia (Santiago y Judas) y dos de los más importantes de los Doce (Pedro y Juan)[3]. A

1. En el orden canónico, más bien arbitrario (nota siguiente), St sigue a Hb. Como ayuda al flujo del pensamiento he elegido en esta *Introducción* tratar primero a 1P después de-Hb por tres razones. Primera hemos visto que Hb pudo haber sido enviada a Roma en los 80, y 1P pudo haber sido despachada desde Roma en los 80. Segunda Hb, que va detrás de las cartas paulinas, fue durante largo tiempo (aunque erróneamente) atribuida a Pablo y presenta algunas semejanzas con el pensamiento y trasfondo paulinos, y 1P tiene también muchas similitudes con el pensamiento del Apóstol. Tercera St no tiene relación con Roma y es hostil al hincapié (¿paulino?) en la fe más que en las obras. St afirma que su autor es Santiago, y la Carta de Judas dice que su autor es Judas, «hermano de Santiago» 2P se inspira en Jds. Por consiguiente, tratar estas cartas en el orden aquí propuesto (cartas paulinas; Hb; 1P, St, Jds, 2P) presenta una secuencia lógica. Las epístolas joánicas han sido ya estudiadas en los Caps. 12, 13 y 14, después del Evangelio de Juan.

2 HE II 23,25 «Las siete [epístolas] llamadas católicas». En la cristiandad occidental el empleo de «católicas» tiene la connotación de «canónica». El orden canónico se originó probablemente por la enumeración de las «columnas» de la iglesia de Jerusalén en Ga 2,9 «Santiago y Cefas (= Pedro) y Juan», con el apéndice de Judas.

3. En algunas iglesias orientales, con mucha lógica, estas epístolas están situadas entre los Hechos y el corpus paulino.

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA: Si fue escrita por Pedro, en el 60-63; más probable: 70-90.

DESTINATARIOS: Una zona al norte de Asia Menor (evangelizada quizá por misioneros de Jerusalén).

AUTENTICIDAD: Compuesta posiblemente por Pedro utilizando un secretario; más probable: por un discípulo que continuaba la herencia de Pedro en Roma.

UNIDAD: Aunque la vasta mayoría se inclina actualmente por la unidad, algunos ven en ella dos documentos unidos: uno (1,3-4,11) en el que la «persecución» es sólo una posibilidad, y otro (4,12-5,11) en el que la comunidad lo está padeciendo en esos momentos.

INTEGRIDAD: Los que detectan la presencia de un fragmento de confesión de fe y/o de un himno piensa generalmente que han sido incluidos por el autor.

DIVISIÓN FORMAL:

A. Fórmula introductoria: 1,1-2
B. Cuerpo de la carta: 1,3-5,11
   1,3-2,10: afirmación de la identidad y dignidad cristianas
   2,11-3,12: conducta apropiada para dar buen testimonio en un mundo pagano
   3,13-5,11: comportamiento cristiano frente a la hostilidad
C. Fórmula conclusiva: 5,12-14.

veces estos escritos confirman elementos importantes del mensaje de Pablo (1P), otras presentan una atmósfera muy diferente (1 2 3Jn y Jds), otras finalmente se acercan a la confrontación indirecta con el Apóstol (St y 2P). Casi cada rasgo de estas epístolas o cartas católicas es objeto de debate entre los estudiosos: el género (¿cartas verdaderas?)[4], sus destinatarios (algunos concretos, otros no), y el autor real[5].

Siguiendo mi procedimiento usual con los escritos discutidos, trataré primero estas epístolas tal como se nos presentan. En cada capítulo esto significa presentar un *Trasfondo* del personaje cuyo nombre

4. 1Jn no presenta rasgos del formato de carta; 1P y Jds tienen elementos de ese formato, pero el contenido se acerca al de una homilía (1P), caracterizada con algunos aspectos oratorios de la diatriba (Jds).

5. 1, 2 y 3Jn no presentan ningún nombre como autor. Aunque las otras sí lo hacen, los estudiosos están de acuerdo generalmente en que 2P es pseudónima y debaten sobre St y Jds, siendo la mayoría favorable a la pseudonimia. Aunque es discutido, 1P tiene las mejores probabilidades de proceder directa o indirectamente del autor pretendido.

aparece en el título. Incluso aunque esa persona no haya escrito la obra respectiva, el interés en esa sanción sugiere que el énfasis del escrito se halla relacionado con la imagen del personaje. Así pues, comenzamos con el escrito atribuido a Pedro, el seguidor de Jesús más importante en el siglo I, aunque fuera superado por Pablo en cuanto al impacto de sus escritos. 1P es una de las obras más atractivas y pastoralmente más ricas del NT y merece una cuidadosa atención.

Después del *Trasfondo* y del *Análisis general* de esta obra, otras secciones tratarán del *Sufrimiento descrito en la carta, 1P 3,19; 4,6 y el descenso de Cristo a los infiernos, Relación con la tradición paulina, De quién y a quién, dónde y cuándo, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía.*

I EL TRASFONDO

Simón[6], pronto denominado Cefas (ar., *Kepa'*, «roca», «piedra») o Pedro (gr., *pétros,* de *pétra*, «roca», «piedra»)[7], es nombrado siempre el primero en la lista de los Doce y era claramente el más importante de ese grupo durante la vida de Jesús. Es tradición unánime en los evangelios que negó a Jesús y que no le fue leal durante su detención (BDM 1, 614-621). Sin embargo, tras la aparición a él del Jesús resucitado (Lc 24,34; 1Co 15,5; Jn 21), le fue restaurada su preeminencia y ejerció la función de dirigente entre los seguidores de Jesús en Jerusalén en los primeros años (Hch 2-5; pp. 391-392). Su imagen como el misionero más activo entre los Doce, que se aventuraba a aceptar nuevos grupos en la comunidad cristiana (Hch 8,14-25; 9,32-11,18), encuentra apoyo en Ga 2,8, puesto que Pablo considera el apostolado de Pedro como algo con lo que puede medirse. Según Hch 15 y Ga 2,1-10, Pedro fue una figura importante durante el concilio de Jerusalén en el 49, que decidió aceptar a los gentiles. Posteriormente trabajó en la igle-

6 O Simeón, lo que refleja una forma griega más próxima al original semítico, cf *infra* sobre 2P 1,1

7 A pesar de algunas dudas ocasionales «Cefas» y «Pedro» se refieren al mismo hombre D C Allison, JBL, 111 (1992), 489-495 De diez usos paulinos de este nombre, «Cefas» aparece ocho veces, y «Pedro», dos Hay una amplia bibliografía sobre Pedro en el NT, de la que solo nombraré algunos *libros* O Cullmann, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr,* Eerdmanns, Grand Rapids, 1968, O Karrer, *Peter and the Church An Examina tion of Cullmann's Thesis* (Quaestiones Disputatae 8), Herder, New York, 1963, R E Brown *et al* , PNT, T V Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity* (WUNT 2/ 15), Mohr-Siebeck, Tubingen, 1985, P Perkins, *Peter Apostle for the Whole Church*, University of South Carolina, Columbia, SC, 1994

sia de Antioquía (en donde tuvo una disputa con Pablo), y en el 55 había en Corinto un grupo de cristianos que lo consideraba su patrón (1Co 1,12; 3,22). Fue martirizado en Roma (Jn 21,19) en un momento entre el 64 y el 68 durante la persecución de Nerón. 1Clem, compuesta en Roma, trata a Pedro y a Pablo como las columnas más auténticas de la Iglesia, perseguidas hasta la muerte.

La imagen de Pedro fue en extremo importante después de su fallecimiento, tal como vemos por los pasajes evangélicos puestos por escrito muy probablemente después del 70. Jn 21 lo pinta como un pescador (misionero) distinguido que lleva hasta Jesús una gran cantidad de peces, y luego como el pastor encargado de alimentar sus ovejas. En Lc 22,32 es aquel a quien Jesús dice: «Confirma a tus hermanos». En Mt 16,18 Pedro, que ha respondido con fe al Mesías, el Hijo de Dios, es aquel sobre el que Jesús funda la Iglesia y al que dará las llaves del reino de los cielos. A la luz de este trasfondo debemos entender la carta compuesta bajo el nombre de Pedro.

Hay otros dos personajes mencionados en 1P 5,12-13 como presentes con Pedro en Babilonia (Roma): Silvano, «a quien considero mi fiel hermano, por medio del cual os he escrito», y Marcos, «mi hijo». Respecto al primero hay en Hch 15,22.32 una mención a Silas, un profeta judeocristiano de la iglesia de Jerusalén que arriesgó su vida por el Señor (15,26). Junto con Judas Barsabas llevó las conclusiones del Concilio del 49 (en el cual estuvieron presentes Pedro y Pablo) a la iglesia de Antioquía. Según 15,36-18,5, como sustituto de Marcos que se fue con Bernabé a Chipre, Pablo escogió a Silas de compañero de misión durante el «segundo viaje misionero», al menos hasta Corinto, ciudad en donde se le nombra por última vez en los Hechos. Este personaje es el mismo que Silvano[8], a quien Pablo nombra como corremitente en 1Ts 1,1, carta escrita en Corinto durante ese viaje[9]. 2Co 1,19 recuerda la predicación de Silvano en esa ciudad en esos momentos. No sabemos cómo Silas/Silvano llegó a Roma, pero presumiblemente Pedro lo conocía como «un hermano fiel» desde los días de Jerusalén.

Respecto a Marcos, pido a los lectores que repasen lo dicho sobre si «Juan, llamado Marcos» y Marcos son la misma persona. En resumen: es posible que un judeocristiano llamado Marcos, a quien Pedro conoció en Jerusalén (Hch 12,12) y que había sido compañero de Pablo (al principio y también posteriormente) viniera a Roma en los 60 en los últimos días de Pablo y llegara a ser allí ayudante de Pedro.

8. Forma latinizada de Silas, y *cognomen* (nombre de la familia) romano.

9. Una referencia similar se halla en 2Ts 1,1, pero esta carta puede ser pseudoepigráfica, que copia simplemente de 1Ts 1,1.

II ANALISIS GENERAL DEL MENSAJE

1. *Fórmula introductoria (1,1-2)*

1P utiliza el mismo tipo de salutación propia de una carta judía que usa Pablo, aunque 1P modifica el usual «gracia y paz» añadiendo «os sean multiplicadas», cambio tomado del formato de carta veterotestamentario, uno de cuyos ejemplos es Dn 3,98 (4,1). El hecho de que el autor no utilice el nombre de Simón (cf. 2P 1,1) sino «Pedro» sugiere que el testimonio que presta la carta (p. ej. en 5,1) apela no tanto a la memoria de un testigo ocular del ministerio de Jesús cuanto al testimonio de alguien que ha sido un gran apóstol y en esos momentos es considerado una «columna» de la iglesia (Ga 2,9, aunque a Pablo no le guste la expresión). Los destinatarios son los «extranjeros de la Diáspora», término utilizado en el AT para designar a los judíos que vivían fuera de Palestina, la verdadera patria del pueblo elegido. Sin embargo, es razonablemente claro por el contenido de la carta que los recipiendiarios son cristianos procedentes de la gentilidad, ahora también el pueblo «elegido» (1,1-2; 2,4.9) en la Diáspora, en el sentido de dispersos entre los paganos y quizá también por su alejamiento de la patria celestial. La designación geográfica concreta sugiere para el portador de la carta una ruta en forma de media luna en Asia Menor septentrional[10]: desembarcará en uno de los puertos del Mar Negro, el *Ponto* (p. ej. Sínope), se dirigirá hacia el sur atravesando el extremo oriental de *Galacia* y entrará en *Capadocia*[11]; luego marchará al oeste, a la provincia de *Asia,* y finalmente hacia el norte por una vía que iba desde Éfeso hasta un puerto del Mar Negro en el extremo *bitinio* de la provincia Bitinia-Ponto. En la fórmula de 1P es notable la mención triádica de Dios, el Padre, el Espíritu y Jesucristo (cf. 1Co 13,14).

2 *Primera sección del cuerpo de la carta (1,3-2,10): Afirmación de la identidad y dignidad cristianas*

En 1P falta la acción de gracias tan característica de las cartas paulinas. En su lugar el cuerpo de la carta se abre con una notable sección afirmativa que realza la dignidad de los creyentes cristianos. Estas frases son un vivo eco de la imaginería del éxodo de Egipto y de la experiencia del Sinaí. Como los hebreos de la primera pascua que debieron

10 Sobre la geografía, cf C J Hemer, ExpTim, 89 (1977-1978), 239-243

11 Después del 72 el Ponto oriental, Galacia y Capadocia fueron unidas en una provincia

ceñir sus lomos, los destinatarios han de ceñir sus mentes (1,13). Los que penetraron en el desierto añoraban los potes de carne de Egipto, pero los destinatarios cristianos no han de amoldarse a las concupiscencias de la anterior ignorancia. La exigencia de Dios en el Sinaí, «Sed santos como yo soy santo», aparece aquí repetida (Lv 11,44; 1P 1,16), y hay también ecos del becerro de oro, del cordero pascual, del rescate de Israel por parte de Dios (Dt 7,8) cuando el autor recuerda a los destinatarios que fueron rescatados no con plata y oro, sino con la preciosa sangre de Cristo como el cordero inmaculado. En 1,2 y 1,23 se halla una referencia a los comienzos de la vida cristiana: «Habéis renacido no de una semilla corruptible, sino incorruptible».

Puesto que 3,18-22 es muy concreto, «El bautismo que corresponde a esto os salva ahora», muchos estudiosos piensan que el escritor toma sus imágenes del lenguaje bautismal, en el cual se interpretaba al pueblo cristiano de Dios por analogía con los comienzos de Israel como pueblo de Dios. Algunos de estos investigadores especifican más afirmando que 1P utiliza el lenguaje de un himno o himnos bautismales que pueden ser reconstruidos[12]. Otros piensan en una liturgia bautismal empleada en Roma, en la que se confería el bautismo entre en 1,21 y 1,22. A causa del simbolismo de la Pascua, otros han propuesto también una liturgia especial de la vigilia de Pascua[13]. Otros sugieren una homilía bautismal que abarcaría el conjunto de 1,3 a 4,11[14]. Para nuestro propósito no hay realmente necesidad alguna de ser tan preciso. Interpretamos bien el sentido básico de la sección si pensamos que en ella el autor evoca la lengua y los pasajes de la Escritura de las ceremonias bautismales escuchados por los destinatarios, evangelizados por misioneros profundamente ligados a las tradiciones de Israel. (Posteriormente sugeriré que esta zona de Asia Menor había sido evangelizada por gentes de la Jerusalén de Pedro y Santiago.)

El clímax de esta sección llega en 2,4-10, centrado alrededor de dos conjuntos de tres textos del AT: el primero, en 2,6-8, se concentra en Cristo como la piedra elegida por Dios, pero rechazada por algunos seres humanos[15]; el de 2,9-10 se centra en la comunidad cristiana, en

12. Las propuestas mencionan los textos siguientes: 1,3-5; 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22; 5,5b-9 con paralelos con el himno de Tt 3,4-7. Se han detectado en 1P 3,18.19. 21d.22 elementos de un credo o confesión de fe bautismal; cf. K. Shimada, AJBI, 5 (1979), 154-176.

13. Cross, *I Peter*. Al contrario, Moule, «Nature»; T. C. G. Thornton, JTS, 12 NS (1961), 14-26.

14. Se ha visto aquí una influencia del Sal 34 (1P 2,3 = Sal 34,9; 1P 3,10-12 = Sal 34,13-17).

15. Cf. T. D. Lea, *Southwestern Journal of Theology*, 22 (1980), 96-102.

otro tiempo «no pueblo» pero ahora pueblo de Dios. El v. 9, muy importante, interpreta Ex 19,6 (LXX): «Seréis para mí un reino, un cuerpo de sacerdotes y una nación santa», es decir, los privilegios de Israel son ahora de los cristianos.

3. *Segunda sección del cuerpo de la carta (2,12-3,12): Comportamiento adecuado para dar buen testimonio en un mundo pagano*

Dada la dignidad del pueblo cristiano, hay unas normas regulares de conducta que pueden constituir un ejemplo ante los paganos circundantes para contrarrestar su baja estima de los cristianos. Esto conduce al último código de comportamiento doméstico en el NT sobre los que empezamos a hablar en el Cap. 27[16]. El texto no presta atención alguna al posible cambio del orden social y doméstico existente (incluso aunque sea injusto), sino sólo a cómo comportarse en la situación presente de modo que sea ejemplo concreto de la paciencia y entrega de sí mismo por parte de Cristo. (Cf. en pp. 789 y 840 las cuestiones que esto suscita.) El código de 1P trata de los cristianos como súbditos del emperador y de los gobernantes, de los esclavos como sujetos a sus dueños y de la relación recíproca de esposas (sujetas) y maridos (respetuosos con ellas). Este conjunto está menos equilibrado estructuralmente que la tríada de relaciones recíprocas en Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9, y carece del planteamiento de las relaciones padres/hijos. Por una parte, el código de 1P no está cercano en absoluto al interés por el comportamiento de los ancianos/ancianas y jóvenes de ambos sexos que muestra Tt 2,1-10, pero por otra los dos códigos comparten la finalidad de establecer un comportamiento que pueda atraer a otros a la fe. 1P participa de los motivos de la oración y respeto por las autoridades y del tema de la vestimenta modesta para las mujeres dispersos en 1Tm (2,1-2); 2,8-15; 5,1-2; 6,1-2. Al igual que Tt y 1Tm, y a la inversa de Col y Ef, el código de 1P sólo habla de los deberes de los esclavos hacia sus dueños y no viceversa. Veremos en la n. 21 que res-

16. Más técnicamente, algunos son también códigos de conducta comunitaria que tratan del comportamiento en la liturgia y en relación con la autoridad pública. D. L. Balch, *Let Wives be submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26), Scholars, Chico, CA, 1981; también J. W. Thompson, ResQ, 9 (1966), 66-78. Aunque el código de comportamiento ha de corresponder en este caso a la ética esperada por la sociedad del entorno de modo que ésta considere a los cristianos dignos de alabanza, el autor piensa que esta conducta virtuosa procede de haber nacido de nuevo (1,22-23). Algunos que ven en 1P una liturgia bautismal piensan que los grupos de esclavos, mujeres y maridos son personas que iban a recibir el bautismo.

pecto al ministerio institucional 1P puede estar más cerca de las Pastorales que de Col y Ef.

En cuanto a los detalles, el estar sujeto al emperador y a los gobernantes que castigan a los malhechores dejará claro que los cristianos no son tales, a pesar de lo que diga el pueblo. Los esclavos han de ser pacientes cuando son golpeados injustamente al igual que un Cristo sin pecado nos dejó el ejemplo de aceptar pacientemente insultos y sufrimientos. (El pasaje de 2,21-25 nos muestra cómo la imagen del Siervo sufriente de Is 53 se ha imbricado íntimamente con la descripción de la pasión de Cristo.) La exhortación a los esclavos concluye señalando que sus heridas han sido curadas y que Cristo es el pastor y guardián de sus almas.

Esta porción de 1P concluye en 3,18-12 dirigiéndose a «todos vosotros» con cinco breves imperativos sobre cómo tratarse unos a otros para poder vivir como una verdadera comunidad cristiana, y con la promesa de bendiciones del Señor citando Sal 34,13-17. Quizás, una vez más, 1P refleja una retórica bautismal corriente, puesto que St 1,26 tiene un eco también del Sal 34,14 (cf. n. 14).

4. *Tercera sección del cuerpo de la carta (3,13-5,11): Comportamiento cristiano frente al hostigamiento exterior*

Una sección posterior se ocupará de la cuestión si el sufrimiento reflejado en 1P procede de la persecución o de sentirse alienados[17]. Lo último parece más plausible y voy a operar con esta hipótesis. Los cristianos sufren y son insultados y denigrados por sus conciudadanos gentiles, que no pueden comprender el cambio que el evangelio ha producido en sus vidas de conversos, haciéndolos asociales. Pero los cristianos tienen el ejemplo de Cristo, el justo que sufrió por los injustos. Su muerte no fue el final, pues revivió en el Espíritu, y fue a proclamar su victoria sobre los ángeles encarcelados en un pozo por haber pecado con mujeres y haber causado el Diluvio (3,18-19; cf. la sección correspondiente, *infra*). Noé y otros, ocho en total, se salvaron de este cataclismo[18], al igual que los cristianos han sido salvados por las aguas lustrales del bautismo (3,20-21).

17 D Hill, NovT, 18 (1976), 181-189, hace la interesante observación de que la concentración en el sufrimiento por parte de 1P no carece de relación con las referencias al bautismo Convertirse en cristiano hace ver la función del sufrimiento a la luz de la pasión de Cristo Cf también R Hall, ResQ, 19 (1976), 137-147

18 J P Lewis, *A Study of Interpretation of Noah and the Flood in Jewish Literature*, Brill, Leiden, 1968

Los cristianos están alienados porque no pueden vivir la vida que llevan sus vecinos paganos. Hemos visto ya listas de vicios en la cartas paulinas (pp. 736 y 873), pero en 4,3-4 la enumeración parece haber sido modelada por una imagen malevolente de las fiestas paganas en las que los cristianos procedentes de la gentilidad ya no toman parte. 1P 4,5-6 promete que habrá un juicio divino, en el que el Dios de vivos y *muertos* se ocupará de las injusticias que afectan a los que han aceptado la predicación evangélica sobre Cristo. Si algunos de ellos han muerto despreciados por otros («condenados en carne según criterios humanos»), sobrevivirán («vivirán en espíritu según Dios»). Este juicio sobre todas las cosas vendrá en seguida porque el final de todo está a la mano (4,7). Respecto al presente, los cristianos pueden sobrevivir entre la hostilidad de sus vecinos si se aman, soportan y sirven unos a otros (4,8-11)[19].

Puesto que Cristo ha mostrado que el sufrimiento es el camino a la gloria, los cristianos no deben sorprenderse si les sobrevienen una «terrible prueba» y grandes sufrimientos (4,12-19). El juicio comenzará por la comunidad cristiana, la «casa de Dios» (v. 17). Por ello Pedro, que fue testigo de los sufrimientos de Cristo así como participante de la gloria que ha de revelarse, alienta a los presbíteros de la comunidad para que tengan cuidado del rebaño (5,1-4)[20]. La estructura de la iglesia, implícita en esta frase, está ya bien establecida. Parece que los cargos eclesiásticos reciben una paga, pues 1P insiste en que deben comportarse honestamente como pastores y no por ánimo de vergonzoso lucro. Su modelo es Cristo, el pastor principal[21].

19. El autor habla de carismas: «Si alguno habla», «Si alguno presta servicio» (*diakonêi*). ¿Se refiere esto último a los diáconos (también n. 21)? ¿Piensa el autor que esta institución está marcada con un carisma? Sin embargo, vamos a ver en seguida (5,1-3) que el autor urge a los presbíteros/ancianos que apacienten el rebaño sin violencia. Esto no parece significar que los presbíteros se hayan presentado a sí mismos como posesores de un carisma de gobierno (1Co 12,28); probablemente eran elegidos por otros.

20. Podría hablar como apóstol, pero respecto a los que están dotados de autoridad tenía mejores perspectivas de persuadirlos si les hablaba como «copresbítero». El hincapié sobre los «testigos» no se refiere probablemente de modo primario a los testigos oculares, sino a los que testifican: puesto que Pedro ha experimentado el sufrimiento y la gloria de Cristo, puede dar testimonio. Es posible que la «gloria» aluda a la resurrección, pero 2P 16,16-18 entiende el vocablo como referido a la transfiguración.

21. Sobre el orden eclesiástico en 1P 5,1-5, cf. J. H. Elliott, CBQ, 32 (1970), 367-391. Para Cristo como modelo de la pastoral de la Iglesia, cf. Jn 10,11 + 21,15-19. El lenguaje pastoral de 1P se parece mucho al de Hch 20,28, dirigido a los presbíteros/inspectores (obispos) de Éfeso, y las advertencias morales se parecen en el tono a las de Tt 1,5-8. ¿Son diáconos esos «más jóvenes» (comparativo, como los «ancianos», es decir, presbíteros) a quienes el autor exhorta en 1P 5,5 a ser sumisos a los ancianos /presbíte-

Como cierre del cuerpo de la carta encontramos un conjunto de advertencias (5,5-9), apiladas unas sobre otras. Al cuidado ejercido por los presbíteros debe corresponder la obediencia de los que están bajo su autoridad. El autor realza la necesidad de la vigilancia. La imagen, un eco del Sal 22,14, es memorable: «Vuestro adversario, el Diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar». A modo de consuelo, la doxología (5,10-11) ofrece la seguridad de que en esta lucha Cristo confirmará, fortalecerá y consolidará a los cristianos que han sufrido durante un poco de tiempo.

5. *Fórmula conclusiva (5,12-14)*

Pedro interviene en este momento con sus propios saludos, quizás añadidos de su puño y letra, formulados de un modo un tanto diferente a los que caracterizan las cartas de Pablo. No queda claro si el «Os escribo brevemente por Silvano» significa que éste es el portador (cf. Hch 15,23: «Escribirles por mano de éstos») o el secretario (amanuense). Algunos piensan que el «brevemente» decanta las suertes en favor de la última posibilidad. Ya he tratado de Silvano y Marcos en la sección del *Trasfondo*. La iglesia de Roma[22] une sus saludos a los de Pedro.

III. EL SUFRIMIENTO DESCRITO EN LA CARTA ¿PERSECUCIÓN IMPERIAL O ALIENACIÓN?

Los diversos pasajes que tratan del sufrimiento en 1P han atraído la atención y forman parte de la discusión sobre la fecha y propósito de la carta. Por ejemplo, si se piensa que Pedro escribió esta carta (por sí mismo o por medio de un secretario), se podrían interpretar las indicaciones de que los lectores están sufriendo o han sufrido pruebas de algún tipo (1,6) y están siendo tratados por los paganos cual mal-

ros? Si así fuera, 1P, como las Pastorales, supondría un ministerio doble de presbíteros/obispos y diáconos Cf Cap 30, n 9

22 «La que está en Babilonia», esta designación se utiliza en la literatura judía posterior al 70 como imagen simbólica de una Roma que ha destruido el segundo Templo, al igual que Babilonia había aniquilado el primero Para el uso de una figura femenina para simbolizar la Iglesia, cf 2Jn 1,13 1Clem, compuesta varias décadas más tarde, es un escrito de la iglesia de Roma a la de Corinto y, según una tradición respetable, escrita por Clemente, que pudo haber sido el portavoz delegado de los presbíteros de Roma Sin embargo, este personaje no se nombra nunca a sí mismo como autor de la carta, y aunque admira a Pedro (1Clem 5), no lo presenta como portavoz de la iglesia romana 1P, por el contrario, habla de Pedro como su autor y lo hace hablar en nombre de la iglesia de Roma

hechores (2,12) como referencias a la pugna en Roma entre los judíos que habían creído en Jesús y los que no, luchas que impulsaron al emperador Claudio a expulsar a los judíos de la capital hacia el 49 (p. 571). La prueba por el fuego que sobrevendrá en seguida, y los mismos sufrimientos que se supone van a venir también sobre los cristianos en el mundo entero (5,9) pueden reflejar la persecución[23] romana en *tiempos de Nerón* después del incendio del 64, a punto de empezar o ya comenzada, y el temor de los cristianos de que se extienda por todo el Imperio. Si se piensa que la obra es pseudónima y ha sido compuesta en los 90, estas referencias podrían aludir al hostigamiento imperial en *época de Domiciano*: algunos interrogatorios o pruebas han ocurrido ya y existe el temor de una mayor intensidad e incluso de una persecución activa (pp. 1032-1037)[24]. Pero si se trata de una persecución imperial, ya fuera por obra de Nerón o de Domiciano, ¿iba el autor a recomendar «Honrad al rey (emperador) en 2,17 (también en 2,13)?

Existe una tendencia más reciente a ver en el lenguaje de persecuciones y pruebas de 1P no la referencia a una persecución imperial, sino a una hostilidad local por parte de los paganos que hablarían mal de los cristianos, los tratarían como malhechores (2,12), difamando su conducta (3,16), insultándolos y ultrajándolos (4,4) a causa de su fe en Cristo (4,14). A los ojos de los de fuera los cristianos podían haber constituido un culto nuevo, excluyente, secreto y subversivo, sospechoso de inmoralidad o incluso de ateísmo, puesto que ya no participaban en los ritos públicos, insultando así a los dioses. Por un lado, la expresión «prueba por el fuego» (4,12) puede parecer abiertamente hiperbólica para tales tratos[25]; por otro, esta explicación da buena cuenta de la atmósfera de alienación que invade toda la carta. El recio hincapié en la dignidad de los cristianos y en su estatus podría servir de aliento para un grupo condenado al ostracismo por sus conciudadanos, un

23. De hecho, sin embargo, la palabra persecución nunca aparece en 1P; el autor habla de pruebas, fatigas y sufrimientos La teoría de Reicke de que 1P fue compuesta como una advertencia contra los cristianos implicados en una actividad subversiva antiimperial, al estilo de los celotas, ha tenido pocos seguidores Cf. C. F. Sleeper, NovT, 10 (1968), 270-286.

24 La minoría de investigadores que sitúa la composición de 1P después del 100 puede ver en 4,16 («Mas si por cristiano padece», y en el no sentirse avergonzados, sino glorificar a Dios «a causa del nombre») una referencia a la persecución ordenada por Plinio el Joven en Bitinia Ponto hacia el 110, *en época de Trajano*, en la que la prueba para saber si alguien era cristiano consistía en su imposibilidad de maldecir a Cristo.

25. Sin embargo, esto puede ser simplemente una imagen que simboliza el sufrimiento escatológico. Did 16,5 predice que en los últimos días habrá una «prueba por el fuego», y 2P 3,12 afirma que en el día del Señor los elementos se fundirán por el fuego.

grupo al que se puede calificar de «sin hogar», peregrinos advenedizos (2,11; también 1,1.17). Son como Israel, de camino a la Tierra prometida; los cristianos no deben mirar hacia atrás, a su estado anterior, como hicieron los israelitas (1,14), sino mantenerse firmes en su legado imperecedero (1,4). Incluso aunque antes hayan podido ser bienquistos a sus vecinos, eran en realidad un «no pueblo» a los ojos de Dios, y no habían recibido la misericordia divina (2,10, con alusión a Os 1,9; 1,6); mas ahora son una raza escogida, un sacerdocio real, una nación santa, el pueblo propio de Dios (1P 2,9). Con toda razón titula J. H. Elliott su convincente análisis de esta carta del modo siguiente: «Una casa para los desheredados»*.

IV. 1P 3,19; 4,6 Y EL DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS

Dos textos de 1P son importantes para esta cuestión:

3,18-20: (Cristo murió en la carne pero volvió a la vida por el Espíritu) «Y en él fue a pregonar a los espíritus que estaban en la prisión, desobedientes en otro tiempo, cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de Dios»[26].

4,6: «Por esto fue anunciado el evangelio a los muertos para que, condenados en carne por la estima humana (lit., según los hombres), puedan vivir en el Espíritu a los ojos de Dios (lit., según Dios)».

Un cierto número de textos del NT indican vagamente que Cristo, al parecer después de su muerte, descendió a las profundidades de la tierra (Rm 10,7; Ef 4,9), sacó de allí a los santos que habían muerto (Mt 27,52; Ef 4,8) y triunfó sobre los poderes angélicos malvados (Flp 2,10; Col 2,15). Entre los apócrifos del siglo II d.C. la *Ascensión de Isaías* 9,16; 10,14; 11,23 presenta a Cristo despojando al ángel de la muerte antes de resucitar de entre los muertos y ascender a los cielos, después de lo cual los ángeles de Satán lo adoran. Las *Odas de Salomón* 17,9; 42,15 muestran a Cristo abriendo las puertas que estaban cerradas y a los difuntos corriendo hacia él. Melitón de Sardes (*Sobre la Pascua* 102) hace decir a Cristo: «Yo soy el que holló el infierno, ató al Fuerte, arranqué de su poder a las gentes y los llevé arriba, a los cielos». Más tarde, el

* «A Home for the Homeless» [*N. del T.*].

26. Se piensa a menudo que es una parte de un himno bautismal o de una confesión de fe comparable al himno de 1Tm 3,16: «Manifestado en carne, justificado por el Espíritu, visto por los ángeles». Esta última frase es interesante, dada la segunda interpretación de 1P 3,18-20 expuesta arriba.

Evangelio de Nicodemo, fuente de las leyendas del expolio del infierno, presenta un relato completo del descenso de Cristo a las profundidades para librar a los santos del AT. Entre los siglos IV y VI se fue haciendo camino un nuevo artículo en el credo apostólico: «Descendió a los infiernos». Esta frase es una curiosidad en el sentido de que la Iglesia jamás se ha pronunciado sobre el propósito exacto de este viaje. En verdad, algunas iglesias modernas han borrado este artículo como carente de significado para la fe contemporánea. Ésta es una reacción desmesurada, pues ciertamente se trata de un modo de expresar figurativamente que la muerte de Cristo afecta también a los fallecidos antes de su venida. Pero ¿de qué modo? ¿Se refieren los dos textos de 1P a la misma proclamación? ¿Qué relación hay entre los pasajes de 1P y el artículo del credo? Éstas son las cuestiones que intentaremos responder ahora. El hecho de que durante el *triduum mortis* (tres días [o partes de ellos], desde el viernes noche hasta el domingo por la mañana, en los que el cuerpo de Cristo estuvo en la tumba[27]) Cristo descendiera al lugar de los muertos está abierto a dos interpretaciones importantes imbricadas con la exégesis de los dos textos de 1P.

1) *Por motivos salvíficos*. Ésta es la más antigua interpretación, que data al menos de comienzos del siglo II. En el *Evangelio de Pedro* 10,41, cuando Cristo está siendo sacado de la tumba por dos ángeles inmensos seguidos por la cruz, una voz del cielo pregunta «¿Has hecho ya la proclamación a los durmientes?». La cruz responde obediente: «Sí». El contexto sugiere que esa predicación fue beneficiosa, como afirma claramente Justino en su *Diálogo* 72, compuesto hacia el 160. Clemente de Alejandría (hacia el 200) ofrece la primera interpretación atestiguada de 1P 3,19 en esa dirección, un punto de vista atractivo para Orígenes, que mantuvo que el infierno no era eterno. Una modificación de esta exégesis para evitar las implicaciones sobre el infierno sostiene que Cristo fue al limbo para anunciar a los *santos* fallecidos que el cielo estaba ya abierto para ellos y/o para ofrecer a los pecadores una segunda oportunidad si aceptaban la proclamación[28].

27. A pesar del texto parabólico de Mt 12,40, los relatos evangélicos no dicen exactamente que el cuerpo de Jesús estuviera tres días en la tumba, sino sólo que fue colocado en ella un viernes antes de la puesta del sol y que no estaba allí ya el domingo por la mañana. Desde el punto de vista divino no hay dimensión temporal desde la muerte a la resurrección. Consecuentemente, a este respecto, lo que le ocurrió a Jesús entre la muerte y la resurrección es un pseudo problema: según la fe cristiana Jesús estaba con Dios, al igual que los cristianos creen que los fallecidos en el amor de Dios están con Él entre su muerte y la resurrección.

28. Una ulterior modificación, propuesta con dudas por Agustín, reemplazó la interpretación de Orígenes en Occidente: la proclamación salvífica de Cristo a los contem-

2) *Con propósitos de condena.* Si se interpreta 3,19 a la luz de 4,6 la proclamación a los espíritus en prisión es lo mismo que la evangelización a los difuntos y ha de tener la misma intención salvífica. Sin embargo, W. J. Dalton[29] ha defendido con energía que los dos textos no se refieren al mismo suceso. 1P 4,6 no presenta a Cristo realizando esa proclamación, más bien se refiere a la predicación sobre Cristo, que es la proclamación del evangelio. Los cristianos que aceptaron el evangelio y han muerto en el entretanto están vivos a los ojos de Dios (como en 1Ts 4,13-18). 1P 3,19, por otro lado, sí presenta al Cristo (resucitado) predicando, pero a los espíritus en la prisión, sin ninguna mención de los muertos. En la antropología semítica el uso de «espíritus» (en cuanto distintos a «sombras») sería una manera poco común de referirse a los muertos; más normalmente ese vocablo se referiría a los ángeles. La alusión a la desobediencia en los día de Noé sugiere que éstos son los ángeles, o hijos de Dios, que hicieron el mal al tener relaciones con las mujeres terrestres según Gn 6,1-4, una maldad que condujo a Dios a enviar el gran diluvio, del que fue salvado Noé (6,5ss). En la mitología judía anterior al NT la historia de esos ángeles malvados fue elaborada ampliamente; por ejemplo, Dios cercó a esos espíritus y los encarceló en un gran pozo bajo la tierra hasta el día en el que sean juzgados (1Hen 10,11-12; Jub 5,6). 1P 3,19 presenta a Cristo resucitado descendiendo allí para proclamar su victoria y aplastar a las fuerzas satánicas. La imagen es similar a la de Jn 16,11 en donde el retorno de Jesús a Dios señala la condena del Príncipe de este mundo, y a la de Ap 12,5-13, en donde tras nacer el mesías (por la resurrección) y ser llevado al cielo, el Diablo y sus ángeles son arrojados al abismo. A mi juicio, es ésta la explicación más plausible de 3,19.

V. RELACIÓN CON LA TRADICIÓN PAULINA

H. Koester (*Introd. NT* 2, p. XI) trata a 1P (y 2P) en relación con el legado paulino y la transformación de la teología del Apóstol en doctrina eclesiástica. Éste es quizás un ejemplo extremo de descubrimiento de influencia paulina sobre 1P, discutido o corregido en gran

poráneos desobedientes de Noé no tuvo lugar después de su muerte, sino durante su vida, en época del AT. Esta idea refleja un punto de vista, atestiguado en otros lugares del AT, de que Cristo estuvo activo en el período del AT con una suerte de preexistencia (BINTC 133-134).

29. *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3,18-4,6* (AnBib 23), PIB, Roma, ²1989. Cf. también B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Peter iii 19*, Munksgaard, Copenhagen, 1946.

manera por otros que piensan en una escuela petrina de escritores con una trayectoria propia. Debemos considerar las semejanzas entre 1P y la tradición paulina en diversos apartados, puesto que la diagnosis de esta relación es importante para la reconstrucción del cristianismo primitivo.

Semejanza de formato. Como hemos visto, las fórmulas introductoria y conclusiva en 1P se parecen a las que encontramos en las cartas de Pablo, pero con algunas diferencias significativas. Puesto que la mayoría de las cartas del NT están asociadas con el nombre del Apóstol, no hay suficiente material comparativo para decidir si el formato de carta paulino es propio sólo de éste. Algunos elementos similares en 1P pueden representar un formato de carta cristiano común y quizá no se derive de un conocimiento directo de las cartas de Pablo.

Semejanzas en fraseología y pensamiento. Las siguientes palabras y frases en 1P son un ejemplo: en Cristo (3,16; 5,10.14), libertad (2,16), carisma con ejemplos (4,10-11), sufrimientos de Cristo (*pathémata* 1,11; 4,13; 5,1), justicia (*dikaiosýne*: 2,24; 3,14)[30]. ¿En qué grado estaba extendida esta terminología? En algunos casos la frase en cuestión puede ser distintivamente paulina, por ejemplo «en Cristo», que aparece 164 veces, y «carisma», que lo hace 15 veces en los escritos paulinos y en ningún otro lugar del NT, salvo en 1P. En otros casos se trata de términos atestiguados en otros pasajes del NT, por ejemplo libertad aportada por Cristo, presente en Marcos, Lucas y Juan; los sufrimientos de Cristo, en Hb 2,9-10. En particular algunos de los paralelos propuestos entre 1P y Ef (p. 817: utilizados por algunos para datar 1P tardíamente) están atestiguados en otros lugares con variaciones, por ejemplo, Cristo como la piedra angular (1P 2,7; Ef 2,20; cf. Mt 21,42) y el código de comportamiento doméstico (p. 915).

Diferencias significativas respecto a Pablo. Aunque 1P habla de justicia o justificación, no especifica «por la fe», que es el tema paulino. No hay referencias en 1P a una tensión entre fe y obras, la Iglesia como cuerpo de Cristo, la preexistencia de éste antes de la creación, etc.

Finalmente, algunas similitudes generales del mensaje teológico, por ejemplo la muerte y resurrección salvíficas de Cristo, y la eficacia del bautismo (1P 3,18-22), no han de ser necesariamente reflejo de un

30 Kelly, *1 Peter* 11, hace una lista de paralelos de 1P con Rm, Ef y las Pastorales K Shimada, AJBI, 19 (1995), 87-137, defiende que no se puede probar la dependencia directa de 1P respecto a Pablo

conocimiento directo de las cartas de Pablo. Éste dice específicamente que él y Cefas (junto con otros) mantienen una predicación común (1Co 15,11 en referencia a 15,5-7). Los paralelos entre 1P y Rm en el lenguaje cultual (ministerio sacerdotal de la predicación y ofrendas espirituales en Rm 15,16 comparado con 1P 2,5) pueden retrotraerse a un aprecio del culto judío entre los cristianos de Roma..., la misma situación que Hb intenta corregir[31]. Tanto Silvano como Marcos habían estado con Pablo, y pudieron ser los posibles canales de la influencia paulina sobre el autor de 1P, si las referencias a ellos en 5,12-13 son históricas. 1P fue compuesta en Roma, una ciudad en la que al menos algunos miembros de la iglesia podían haber sido influidos por la carta paulina a ellos dirigida (Rm), y en donde Pedro y Pablo pudieron de hecho cruzar sus caminos en los 60. Por todo ello no es necesario postular que el autor haya estado muy versado en el corpus paulino. Podemos pensar que 1P es una obra en su mayor parte independiente, ni más cercana o alejada del pensamiento paulino que lo que pudieron estarlo Pedro y Pablo al final de sus vidas. Los dos hombres representaban diferentes acentos de la actividad misionera cristiana, al igual que 1 y 2P pueden considerarse un corpus petrino distinto del paulino, mucho más amplio. En este último (trece cartas), como hemos visto, hay siete escritos genuinos de Pablo y otros seis que muchos juzgan (con grados variados de verosimilitud) pseudónimos, por ejemplo 2Ts, muy posiblemente de la pluma del Apóstol, pero Ef muy probablemente no. En el corpus petrino (dos cartas[32]) tenemos a 1P, probablemente pseudónima como veremos, pero difícil de encasillar, y 2P, una composición postpetrina mucho más clara, compuesta por un admirador que pudo ser un discípulo.

VI. ¿POR QUIÉN? ¿PARA QUIÉN? ¿DÓNDE? ¿CUÁNDO?

Intentaremos responder a estas cuestiones basándonos en los datos mencionados en 1P. Merece la pena recordar, sin embargo, que si 1P

31. En BMAR, 128-158 he relacionado 1P y Hb con la iglesia romana en el período postpaulino del 65 al 95; la primera compuesta en Roma; la segunda dirigida a los cristianos de esta ciudad (por alguien que conocía la situación romana). Algunos temas compartido son entre otros: los cristianos como «exilados» (1P 1,1; 2,11; Hb 11,13: *parepidémoi*); aspersión con la sangre de Cristo (1P 1,2; Hb 12,24); Cristo como pastor (1P 2,25; 5,4 y Hb 13,20).

32. El corpus no canónico es más amplio: *Evangelio de Pedro, Hechos de Pedro, Carta de Pedro a Felipe* y el *Apocalipsis de Pedro, Hechos de Pedro y los Doce Apóstoles, Kérygma /Kerýgmata Petrou.*

es una obra ficticia, totalmente pseudoepigráfica y sin ninguna relación con Pedro, todos los datos (p. ej. los geográficos y los nombres de personas) pueden ser ficticios también; en este caso muchas de estas preguntas son imposibles de responder.

1. *¿Por quién?*

De todas las epístolas católicas es 1P la que tiene más posibilidades de haber sido escrita por el personaje al que se le atribuye. Un argumento importante propuesto en favor de una composición petrina es el conocimiento de las palabras de Jesús que muestra la obra. Puesto que no hay ninguna cita explícita, hay que decidir si los posibles ecos son verosímilmente atribuibles a la memoria de un testigo auditivo (lo que favorece la composición petrina) o a un conocimiento de la predicación tradicional y/o de los evangelios puestos ya por escrito (lo que hace la composición por parte de Pedro muy inverosímil)[33].

¿Qué argumentos militan contra la autenticidad? Permítaseme hacer una lista con algunos comentarios dejando para *el final* los más persuasivos. 1) La excelente calidad del griego, con un vocabulario rico y con citas de la Biblia griega de los LXX, hace muy inverosímil que esta carta haya sido compuesta por un pescador galileo[34]. Ahora bien, puesto que 1P 5,12 parece indicar que Silvano (Silas) era el amanuense (secretario) y si éste conocía bien el griego y el autor le concedió una considerable libertad, pudo haber sido este personaje el responsable del tenor literal de los pensamientos de Pedro. 2) La dependencia de los escritos paulinos por parte de 1P no se corresponde con las relaciones históricas entre Pedro y Pablo, que eran hostiles. En realidad no se puede exagerar ni la dependencia (cf. la sección precedente) ni la hostilidad. Algo de esa relación puede explicarse por la localidad común (los dos apóstoles estaban en Roma en los 60) o por colaboradores comunes (Silvano y Marcos). En cuanto a los destinatarios, la propues-

33. Ecos de los evangelios son los siguientes: 1P 1,4 y Mt 6,20; 1P 1,17 y Lc 11,2; 1P 2,19-20 y Lc 6,32-33; 1P 3,9 y Mt 5,39; 1P 3,14 y Mt 5,10; 1P 4,14 y Mt 5,11. E. Best, NTS, 16 (1969-1970), 95-113, argumenta que esas similitudes pertenecen a unos pocos bloques de material en Mateo y Lucas, y sugiere una dependencia oral más que escrita; además, no tienen fuerza para sustentar la idea de Pedro como autor de la carta. Cf., sin embargo, R. H. Gundry, NTS, 13 (1966-1967), 336-350; *Biblica*, 55 (1974), 211-232.

34. El argumento de que la gente de negocios de Galilea, especialmente los que frecuentaban una ruta comercial en torno a Cafarnaún, había aprendido griego es irrelevante. Podían haber aprendido someramente algo de esa lengua para el comercio, pero no para escribir en un griego literario.

ta de que 1P había sido enviada a territorios paulinos es dudosa, como veremos luego. 3) Las referencias a una «prueba por el fuego» (4,12) y la experiencia del sufrimiento que se supone en los hermanos en todo el mundo (5,9) sugiere una persecución universal del emperador..., y no hubo ninguna en vida de Pedro. Sin embargo, puesto que no hubo una persecución universal de los cristianos hasta el siglo II, esta interpretación del sufrimiento requeriría una fecha demasiado tardía para ser plausible. El pasaje puede significar nada más que un cierto hostigamiento y la exigencia cristiana común de portar cada uno su cruz.

4) La organización eclesiástica implicada en 5,1 con presbíteros bien establecidos, al parecer nombrados y asalariados, se corresponde con el último tercio del siglo I mejor que con la época de Pedro (n. 21). Esto puede ser verdad; pero la referencia a los variados carismas en 4,10-11 sugiere un período de transición anterior, por ejemplo, al contemplado en 1Tm, dirigida a los efesios en la provincia de Asia (cf. 1P 1,1). Goppelt utiliza esta observación para defender una datación entre el 80 y el 85. 5) El autor se llama a sí mismo «Pedro» y no Simón, o Simón Pedro. Esto parece ser la marca de un discípulo que acentúa la autoridad implícita en esta designación simbólica. 6) Hay ciertas indicaciones en las circunstancias de las que hablaremos en los párrafos siguientes que hacen también más plausible una fecha no demasiado posterior al martirio de Pedro y la caída de Jerusalén. De acuerdo con ello, un número mayor de investigadores proponen una composición pseudoepigráfica, pero no la de un autor puramente ficticio, sino la de un representante de los cristianos que en Roma (¿una escuela de discípulos?) se consideraban a sí mismos herederos de Pedro[35]. En ABD 5, 278 J. H. Elliott escribe: «En nombre de su dirigente martirizado, esta rama petrina de la familia de Dios en "Babilonia" reafirmaba a los compañeros de fe dispersos por Asia Menor con los lazos del sufrimiento, fe y esperanza que unían a la fraternidad cristiana en el mundo entero».

2. *¿En dónde?*

El saludo de despedida en 5,13 nombra a la que «está en Babilonia». Unos pocos estudiosos han intentado referir esta frase a una Babilonia geográfica en Egipto o Mesopotamia (en parte, en tiempos de la Reforma, por el interés de evitar atribuir cualquier tipo de autoridad a la

35. M. L. Soards, «1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School», ANRW II 25,5 (1988), 3828-3849. Achtemeier, *1 Peter* 43, opta por ver en 1P una carta pseudónima que se inspira en tradiciones relacionadas con Simón Pedro.

iglesia de Roma). Hoy, casi universalmente[36], se está de acuerdo en que la carta fue escrita en Roma. Las excavaciones en la colina del Vaticano, que muestran una firme y antigua tradición de honra al lugar en el que Pedro fue enterrado[37], confirman la información de 1Clem 5, compuesta hacia el 96-120 en Roma, sobre Pedro, que luchó allí hasta la muerte. Por ello, una carta salida de esa ciudad con el nombre de Pedro pudo ser perfectamente apropiada.

3. *¿A quiénes y dónde?*

1P 1,1 se dirige a los «exilados de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia». 2,10 sugiere que la atención principal se centra en los cristianos procedentes de la gentilidad: «En otro tiempo erais no pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios». Cristianos cualesquiera pueden ser exilados en la diáspora en el sentido de que están lejos de su verdadero hogar con Cristo en los cielos, pero la esperanza de que los destinatarios van a entender esa densa dosis de imágenes sobre el éxodo en 1P sugiere que eran cristianos de la gentilidad catequizados en un gran aprecio por el judaísmo. Según 2,9, los cristianos han asumido todos los privilegios de Israel.

¿Son esos cinco lugares mencionados provincias romanas adyacentes, o regiones o distritos más restringidos que reflejan orígenes étnicos antiguos? Si lo primero, el autor tiene en mente toda la zona occidental de Asia Menor, y sabemos que Pablo había estado en Galacia y en Éfeso, de la provincia de Asia. Si lo último (más plausible[38]), la carta se refiere a Asia Menor septentrional; en este caso Pablo no había estado probablemente en la mayor parte de esta zona; por ejemplo, Hch 16,7 dice que el Espíritu no le permitió ir a Bitinia y los Hechos no mencionan ningún viaje del Apóstol al Ponto, Capadocia o norte de Asia.

36. En su primera edición Beare, *First Peter*, consideraba que lo de Babilonia era ficticio y argumentaba que 1P había sido compuesta en la región en donde estaban los destinatarios (un punto de vista que luego abandonó). Esta localización servía para explicar los ecos de las religiones mistéricas de Asia Menor que Beare había detectado en 1P, otro punto de vista que debe ser también abandonado.

37. La cuestión de si se han encontrado o no los huesos de Pedro es mucho más discutible. Cf. D. W. O'Connor, *Peter in Rome*, Columbia University, New York, 1969; G. F. Snyder, BA, 32 (1969), 1-24.

38. Bitinia y el Ponto (occidental), nombres separados por 1P, habían constituido una provincia durante más de un siglo. Y si alguien argumentara que se trata del Ponto oriental, respondería que esta zona había sido unida a Capadocia en el 63-64, y que luego ésta a la provincia de Galacia en el 72. ¿Podría significar el orden (¿geográfico?) de 1P 1,1 la parte septentrional de esta provincia múltiple? (cf. p. 913).

Tampoco tenemos testimonios de que Pedro hubiera estado en esos lugares, pero existe otra posibilidad que podría explicar el porqué de una carta con el nombre de Pedro dirigida a esas regiones. Tres de los cinco nombres (Capadocia, Ponto, Asia) aparecen mencionados en Hch 2,9 en una lista de judíos devotos en Jerusalén que escuchan a Pedro predicar en Pentecostés y piden ser bautizados. Esta lista de gente (que incluye Roma) puede muy bien ser indicativa de lo que Lucas conoce acerca de la expansión de la cristiandad jerusalemita, un cristianismo que no insistía en la circuncisión o el Sábado, pero que, en mayor grado que la misión paulina, permanecía apegada a la herencia judía. Al tratar de la Carta a los gálatas vimos que los que habían llegado a esa región (la cuarta zona mencionada en 1P) y predicado allí un evangelio distinto al de Pablo, afirmaban probablemente ser representantes de las autoridades jerusalemitas, de modo que en Ga 2,9 Pablo los refuta insistiendo en que Santiago, Cefas y Juan le habían dado la mano en señal de comunión. Pedro era un representante de la cristiandad jerusalemita, y parte de su popularidad en Roma podía proceder del hecho que la iglesia romana era también un producto de la misión jerosolimitana. Este trasfondo podría explicar muy bien por qué Pedro, o un discípulo que usaba su nombre, escribiera desde Roma a las iglesias de Asia Menor: ellas y la capital compartían la misma historia, y Pedro era una autoridad para ambas partes.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: en vez de enviar una carta desde Roma, ¿no habría sido más lógico que la iglesia de Jerusalén (y quizá Santiago) hubieran dirigido consejos pastorales a las zonas evangelizadas por sus misioneros? Algunas observaciones pueden sernos de ayuda. Aunque Pedro y Santiago tienen algo en común como representantes de la cristiandad jerusalemita (Ga 1,18-19; 2,11-12; 1Co 9,5: «hermanos del Señor y Cefas), Pedro aparece dibujado en los Hechos como un misionero itinerante responsable de la apertura a los gentiles (9,32-11,18; 12,17), mientras que Santiago permaneció en Jerusalén como guía de la comunidad judeocristiana. Por ello, la imagen de Pedro pudo haber parecido más apropiada para dirigirse a unas iglesias situadas en zonas puramente paganas[39]. Además, según la tradición

39. Como veremos en el siguiente capítulo, St, dirigida a las doce tribus de la Diáspora, pudo haber sido compuesta en Jerusalén o en Palestina y tener como destinataria una comunidad mezcla de judeocristianos y gentiles para los que el nombre de Santiago tenía autoridad. Hay ciertas semejanzas entre 1P y St además de la imagen de la Diáspora en la fórmula introductoria: el tema de las penalidades (1P 1,6; St 1,2); engendrado/nacido por la palabra (1P 1,23; St 1,18); ejemplo del heno seco (1P 1,24; St 1,10); eliminar toda maldad (1P2,1; St 1,21); pasiones que acarrean guerra (1P 2,11; St 4,1); borrar la multitud de los pecados (1P 4,8; St 5,20); «Dios se opone al soberbio,

cristiana, la revuelta judía produjo un desgarro importante en la iglesia jerusalemita, pues los cristianos de esa ciudad rehusaron tomar parte en la guerra y se trasladaron a Pella, allende el Jordán. Por ello la conquista romana de Jerusalén en el 70 pudo haber introducido un período en el que los cristianos de Roma tomaron a su cargo la empresa evangelizadora llevada antes a cabo desde la capital judía[40]. En 1Clem (hacia 96-120) la iglesia de Roma enviaba advertencias a la de Corinto e Ignacio escribió a la comunidad romana, hacia el 110, reconociendo que «habéis enseñado a otros» (Rm 3,1).

4. *¿Cuándo?*

En el extremo superior de la posible escala cronológica, 1P aparece citada o conocida por algunos testigos del siglo II; por ejemplo 2P 3,1, la carta a los filipenses de Policarpo, y Papías (HE III 39,17)[41], por lo que una fecha posterior al 100 es improbable. En el extremo inferior de la escala, necesitamos postular una fecha posterior a la llegada de Pedro a Roma. Puesto que no hay referencia alguna a Pedro en la carta que Pablo escribió a los romanos en el 58, 1P no pudo haberse escrito presumiblemente antes del comienzo de los 60. Si Pedro escribió esta carta, el ámbito cronológico posible sería el 60-65. Pero si el escrito es pseudónimo, compuesto por un discípulo, el ámbito iría del 70 al 100. Se puede dudar de que el respeto por el emperador inculcado en 2,13.17 hubiera sido posible durante los años de la persecución neroniana que comenzó tras el incendio del 64 (Nerón se suicidó en el 68), o en los años finales del reino de Domiciano (81-96), después de la revuelta del 89, cuando éste desató las hostilidades contra todo el que tuviera una pinta sospechosa (p. 1035). Así pues, los dos lapsos cronológicos pueden reducirse al 60-63 y al 70-90. El cuidado pastoral de Asia Menor ejercido desde Roma sería más inteligible después del 70. Similarmente, el uso de «Babilonia» como designación para Roma da

pero da su gracia a los humildes», y ser humildes (1P 5,5-6, St 4,6-7), resistir al mal (1P 5,8-9, St 4,7).

40 Los Hechos van moviendo simbólicamente la acción desde Jerusalén hasta Roma, y es en esta ciudad donde se anuncia «Sabed que esta salvación de Dios ha sido ya comunicada a los gentiles, y éstos prestarán oídos» (28,28) Esta simbología puede representar una evolución histórica.

41 Un testigo de 1P incluso anterior puede ser 1Clem el mismo saludo inicial que pide a Dios que la gracia y la paz sean multiplicadas, la misma seguridad de que el amor cubre la multitud de los pecados en 1P 4,8 y 1Clem 49,5, la misma cita de que Dios resiste al soberbio en 1P 5,5 y 1Clem 30,2 Kelly, *1 Peter*, ofrece una lista de otros paralelos

mejor sentido después del 70, cuando los romanos habían destruido ya el Segundo Templo (n. 22); todos los casos restantes del uso simbólico de este nombre ocurren después del 70. Los mejores paralelos a la estructura eclesiástica descrita en 1P 5,1-4 se encuentran en obras compuestas después del 70 (n. 21). Todo ello inclina la balanza en favor del 70-90[42], que ahora parece ser el punto de vista mayoritario de los investigadores.

VII CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) En cuanto a la canonicidad, fueron 1P y 1Jn las primeras entre las siete epístolas católicas en conseguir una amplia aceptación como canónicas. Hemos mencionado anteriormente a testigos de comienzos del siglo II para 1P. Eusebio (HE III 3,1) menciona a 1P por vez primera al tratar de los escritos de los apóstoles y afirma que la carta era utilizada por los ancianos de tiempos antiguos (al contrario que 2P). Extrañamente 1P no aparece mencionada en el Fragmento muratoriano, pero esta ausencia puede deberse a las dificultades de conservación de esta lista. El P^{72}, un papiro del siglo III, contiene 1P, 2P y Jds. Junto con 1Jn y St, 1P fue aceptada como canónica por las iglesias de lengua siríaca en el siglo V.

2) En la historia de la eclesiología 1P 2,9 ha ejercido una función importante. Este texto describe a la comunidad de bautizados como un sacerdocio real[43]. Los sacrificios por ellos ofrecidos son espirituales (2,5), a saber, una vida virtuosa[44]. En las luchas de la Reforma el pasaje fue esgrimido contra el mantenimiento por parte de la Iglesia católica de un sacerdocio regular afirmando que un sacerdocio distinto al de la comunidad cristiana no se justificaba en el NT. Son necesarias a este respecto algunas observaciones. *Primera*: no hay indicación alguna de que el término «sacerdote» fuera utilizado para designar cargo alguno cristiano en época del NT. La terminología sacerdotal

42 Achtemeier, *1 Peter 30,* esta a favor de los primeros años del lapso entre el 80 100 1P tiene un codigo de comportamiento domestico, si Col es deuteropaulina, los otros cuatro códigos pertenecen al ultimo tercio del siglo I

43 A veces se lo denomina sacerdocio de todos los creyentes, pero eso puede ser demasiado individualista No es claro que el autor llame sacerdote a un cristiano individual Tampoco queda claro si el autor tiene una teología del sacerdocio de Cristo con la que relacionar el sacerdocio de la comunidad

44 D Hill, JSNT, 16 (1982), 45 63, sin embargo, apunta a una relación entre expresion liturgica y vida cristiana, de modo que los sacrificios espirituales incluirían oraciones e incluso una liturgia eucaristica

parece haberse introducido en el siglo II en relación con el uso de un lenguaje sacrificial para la eucaristía (cf. p. 745). *Segunda*: la designación del pueblo de Dios como un sacerdocio real es terminología del AT (Ex 19,6). Israel mantenía ambas cosas: este ideal y un sacerdocio especialmente consagrado con poderes y deberes diferentes de los que no eran sacerdotes. Por ello la noción de que el sacerdocio de los bautizados excluyen la existencia de sacerdotes especialmente ordenados no es justificable bíblicamente (Cf. pp. 904-905 respecto a si el sacerdocio y sacrificio únicos de Cristo excluye sacerdotes especialmente ordenados.) Digno de reflexión, sin embargo, es cómo las iglesias que tienen el concepto de un sacerdocio regular pueden intentar mantener una oportuna insistencia en el sacerdocio universal cristiano. *Tercera*: 1P 2,9 es comparable a Ap 1,6, en donde en lenguaje litúrgico se alaba a Jesucristo por habernos hecho de nosotros «un reino, sacerdotes para su Dios»; y Ap 5,10, en donde el vidente dice de los que están en el cielo, rescatados para Dios por Cristo: «Los hiciste para nuestro Dios un reino y sacerdotes». Así pues, hay un tono escatológico en el sacerdocio comunitario[45].

3) Los destinatarios de 1P están alienados de la sociedad que les rodea por sus creencias y prácticas cristianas. En el primer mundo de hoy día integrarse en la sociedad del entorno es casi un ideal, de modo que los cristianos que no lo hacen son vistos como sectarios. Si dejamos a un lado el antiguo y particular contexto de unos paganos convertidos recientemente al cristianismo en una Asia Menor controlada por Roma, ¿hay alguna verdad válida para todos los tiempos que pueda obtenerse de la definición de los cristianos por 1P como extranjeros? ¿Hasta qué punto la identidad cristiana exige distinguirse de una sociedad no cristiana?

4) Sea cual fuere el matiz que se otorgue a este propósito, el descenso de Cristo a pregonar a los espíritus en prisión, desobedientes en los días de Noé (1P 3,19; cf. la sección correspondiente), significa que su victoria se aplicaba también a los que vivían y actuaban en época del AT. Esta descripción tiene elementos imaginativos, pero pensar que la victoria de Cristo afectó no sólo a los que le siguieron temporalmente, sino también a los que le precedieron es un instinto cristiano, es una universalidad cronológica como parte de una teología de la salvación de todos por Cristo. (Cf. también Mt 27,52.) ¿Cómo concilian los cris-

45. Cf Elliott, *Elect*, sobre el concepto de sacerdocio en 1P, también R E Brown, *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist, New York, 1981, 96-106, sobre los sacerdocios en el NT Para una comparación con el concepto de Filón, cf. T. Seland, JSNT, 57 (1995), 87-119.

tianos tal dependencia de Cristo con la creencia de que la gente que no ha conocido a Cristo es juzgada por Dios según su modo de vida a la luz de su propio conocimiento y conciencia?

5) 1P 2,9 habla a los gentiles como pueblo escogido de Dios que tiene todos los prestigiosos privilegios de Israel en el AT. ¿Dónde deja este tipo de teología a los judíos que no creen en Jesús? ¿Diría el autor que no son ya un sacerdocio real, una nación santa, el pueblo propio de Dios? ¿O simplemente no piensa en ellos porque ésta no es una cuestión propia de la zona a la que se dirige?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 1 PEDRO

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = también 2 Pedro; ** = también 2 Pedro y Judas). **Achtemeier, P. J.**, Hermeneia, 1996; Best, E., NCBC, 1971; Bigg, C., ICC, ²1902**; Craddock, F. B., WBComp, 1995**; Cranfield, C. E. B., TBC, 1960**; Danker, F. W., ProcC (ed. rev.), 1995; Davids, P. H., NICNT, 1990; Elliott, J. H., AugC, 1982**, Grudem, W. A., TNTC, 1988, Hillyer, N. NIBC, 1992**; Kelly, J. N. D. HNTC, 1969**; Krodel, U. A., ProcC, 1977; Leaney, A. R. C., CCNEB, 1967**; Martin, R. P., NTT, 1994**; Michaels, J. R., WBC, 1988; Perkins, P., IBC, 1995**; Senior, D. P., NTM, 1980*; Stibbs, A. M.-A. F. Walls, TNTC, 1959. Véanse también las obras señaladas con dos asteriscos en la *Bibliografía* del Cap. 34.

BIBLIOGRAFÍAS E HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN. Martin, R. P., VE, I (1962), 29-42; Elliott, J. H., JBL, 95 (1976), 243-254; Sylva, D., BTB, 10 (1980), 155-163; JETS, 25 (1982), 75-89; Casurella, A., *Bibliography of Literature on First Peter,* Brill, Leiden, 1996.

Beare, F. W., *The First Epistle of Peter*, Oxford University Press, ³1970.
Brox, N., *La primera carta de Pedro,* Sígueme, Salamanca, 1994.
Cervantes, J., *La pasión de Jesucristo en la Primera carta de Pedro,* Verbo Divino, Estella, 1991.
Combrink, H. J. B., «The Structure of 1 Peter», en *Neotestamentica*, 9 (1975), 34-63.
Cothenet, E., *Las cartas de Pedro,* CB 47, Verbo Divino, Estella, 1987.
Cranfield, C. E. B., *The First Epistle of Peter,* SCM, London, 1950.
Cross, F. L., *1 Peter: A Paschal Liturgy,* Mowbray, London, 1954.
Elliott, J. H., *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter* (NovTSup 12), Brill, Leiden, 1966.
Elliot, J. H., *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter* (nueva ed.), A/F, Minneapolis, 1990 (*Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia,* Verbo Divino, Estella, 1995).
Elliot, J. H., «Disgraced Yet Graced The Gospel According to I Peter in the Key of Honor and Shame», en BIB, 25 (1995), 166-178.

Furnish, V. P., «Elect Sojourners in Christ An Approach to the Theology of I Peter», en *Perkins Journal*, 28 (1975), 1-11
Goppelt, L., *A Commentary on I Peter,* Eerdmans, Grand Rapids, 1993. Orig. alemán de 1978.
Jonsen, A. R , «The Moral Teaching of the First Epistle of St. Peter», en *Sciences Ecclésiastiques*, 16 (1964), 93-105.
McCaughey, J D., «On Re-Reading I Peter», en *Australian Biblical Review*, 31 (1983), 33-44.
Maly, E. H., *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro,* Sal Terrae, Santander 1966.
Moule, C. F. D., «The Nature and Purpose of I Peter», en NTS, 3 (1956-1957), 1-11.
Munro, W., *Authority in Paul and Peter* (SNTSMS 45), Cambridge University Press, 1983.
Neyrey, J. H., «First Peter and Converts», en TBT, 22 (1984), 13-18
Schwank, B., *Primera carta de san Pedro,* Herder, Barcelona, 1970.
Selwyn, E. G., *The First Epistle of Peter*, Macmillan, London, ²1947.
Senior, D. P., «The First Letter of Peter», en TBT, 22 (1984), 5-12.
Talbert, C. H., *Perspectives on First Peter,* National Ass. of Baptist Profs. of Religion, Macon, GA, 1986.
Thurén, L., *The Motivation of the Paraenesis: Discovering Argumentation and Theology in I Peter* (JSNTSup 117), JSOT, Sheffield, 1995.
van Unnik, W. C., «The Teaching of Good Works in I Peter», en NTS, 1 (1954-1955), 92-110.

Capítulo 34

EPÍSTOLA (CARTA) DE SANTIAGO

Entre las «epístolas católicas» vamos a tratar ahora una obra denominada por Lutero «epístola de paja» (lit.: «epístola pajiza en verdad»), pero que por sus propios méritos aparece en nuestra época como el escrito socialmente más consciente del NT. Después del *Trasfondo* y del *Análisis general*, otras secciones tratarán de *Santiago y Pablo (2,24), Santiago y Mateo, La unción de los enfermos (5,14-16), Género literario, Por quién, a quién, dónde y cuándo, Canonicidad, Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I. EL TRASFONDO

Dejaremos para una sección posterior la cuestión histórica de quién escribió esta epístola; ahora nuestro interés es identificar al personaje presentado como su autor: «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo». En el NT hay varios hombres llamados «Santiago» (gr.: *Yákobos*, derivado del hebreo Jacob, el patriarca del que descienden las doce tribus). Al menos dos de ellos, miembros ambos de los Doce, pueden excluirse como muy inverosímiles para la candidatura de la autoría: el hermano de Juan e hijo del Zebedeo, Santiago (el Mayor), que murió a principios de los 40, y Santiago (¿hijo?) de Alfeo, de quien nada sabemos[1]. Se ha propuesto también a un Santiago totalmente desconoci-

1. En la literatura hagiográfica se ha repetido frecuentemente el error de identificarlo con Santiago, el hermano del Señor (y es este Santiago erróneamente híbrido el

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Si la obra es pseudónima, después de la muerte de Santiago hacia el 62, en el lapso entre el 70 y el 110, más verosímilmente entre los 80 y 90

DESTINATARIOS La obra es una homilía que emplea la diatriba, ahormada al formato de carta y dirigida a «las doce tribus de la Diáspora», es decir, probablemente a cristianos de fuera de Palestina, muy conservadores respecto a su aprecio por el judaísmo

AUTENTICIDAD La carta afirma que el autor es Santiago (el hermano del Señor), pero la mayoría piensa que fue escrita por alguien (¿un discípulo?) que admiraba la imagen de Santiago como la autoridad cristiana más fiel al judaísmo

UNIDAD E INTEGRIDAD No se discuten seriamente hoy.

DIVISION SEGUN EL CONTENIDO (TEMAS)

1,1	Saludos (fórmula introductoria)
1,2-18	La funcion de las pruebas y tentaciones
1,19-27	Palabras y obras
2,1-9	Parcialidad hacia los ricos
2,10-13	Observancia de toda la Ley
2,14-26	Fe y obras
3,1-12	Poder de la lengua
3,13 18	Sabiduria de arriba
4,1 10	Deseos como causa de división
4,11 12	Juzgarse unos a otros es como juzgar a la Ley
4,13-17	Otro comportamiento arrogante
5,1-6	Advertencias a los ricos
5,7-11	Paciencia hasta la venida del Señor
5,12 20	Consejos sobre el comportamiento en comunidad.

do, no mencionado en ninguna parte en el NT, como explicación de por qué este escrito tuvo tantas dificultades para ser ampliamente aceptado como canónico; en la tradición posterior, se piensa, este ignoto personaje fue confundido con Santiago, el hermano del Señor.

Un atajo a través de esta última sugerencia nos conduce al único candidato verdaderamente plausible: *Santiago, nombrado en primer lugar entre los «hermanos» de Jesús* en Mc 6,3; Mt 13,55[2], no un miembro de los Doce, sino un apóstol en el más amplio sentido del término

denominado usualmente Santiago el «Menor») Hch 1,13-14 distingue lúcida y claramente entre los Doce y los hermanos del Señor, también 1Co 15,5.7

2. Puesto que estos hermanos están relacionados con María (Mc 3,31-32; Jn 2,12), si sólo tuviéramos el NT diríamos que son hijos de María y de José, nacidos después de

(1Co 15,7; Ga 1,19). No hay pruebas de que Santiago fuera un seguidor de Jesús durante su vida pública (Mc 3,21.31-32; 6,1-4); más bien permaneció en Nazaret con los otros parientes. Sin embargo, Jesús resucitado se le apareció (1Co 15,7; *Evangelio de los hebreos* 7), y al parecer desde ese momento fue una figura importante (Ga 1,19). Esto se refleja en el *Evangelio de Tomás* 12, copto, donde Jesús dice a sus discípulos que después de su partida deben dirigirse a Santiago el Justo, «por cuya causa han llegado a existir los cielos y la tierra». Una vez que la iglesia de Jerusalén quedó estructurada, las fuentes pintan a Santiago (acompañado por los ancianos) como el dirigente y portavoz que preside ese grupo[3]. Murió lapidado a comienzos de los 60 por instigación del sumo sacerdote Anás II, quien, en ausencia del prefecto romano, reunió al Sanedrín y acusó a Santiago («el hermano de Jesús, llamado el Mesías») de haber transgredido la Ley (Josefo, *Ant.* XX 9,1; § 200)[4]. Algunos apócrifos llevan el nombre de Santiago (*Protoevangelio de Santiago, Apócrifo de Santiago* y dos *Apocalipsis*), pero ninguno de ellos muestra conocer el escrito que ahora tratamos.

Para nuestra carta el más importante elemento del trasfondo es la imagen de Santiago como un judeocristiano conservador, muy fiel a la observancia de la Ley. No era un legalista extremo, pues tanto Hch 15 como Ga 2 están de acuerdo en que se puso del lado de Pablo al declarar que los gentiles no tenían por qué circuncidarse cuando accedían a la fe en Cristo. Ahora bien, el discurso que aparece en sus labios en Hch 15,13-21 ofrece la razón para esa aceptación de los gentiles: la idea tradicional de obligarles a cumplir los elementos de Lv 17-18 aplicables a los extranjeros que viven dentro de Israel[5]. Pablo interpretó la

Jesús, un punto de vista mantenido en la antiguedad por Tertuliano y por la mayoría de los protestantes hoy. Ahora bien, ya a comienzos del siglo II fueron identificados como hijos de José de un matrimonio anterior (*Protoevangelio de Santiago* 9,2). Esta interpretación fue la propia de gran parte de la iglesia oriental, y Bauckham (*Jude Relatives* 31) dice que «tiene más méritos para que se le preste una consideración seria que lo admitido hoy día» La afirmación de que era primo de Jesús fue propuesta en el siglo IV por Jerónimo y se convirtió en común en la iglesia occidental. Cf., sin embargo, J. P. Meier, CBQ, 54 (1992), 1-28 En el catolicismo se considera generalmente doctrina infalible, como enseñanza del magisterio ordinario, la tesis de que María permaneció virgen después del parto.

3. Ga 2,9; Hch 12,17, 15,13-22, 21,18. Cf. K. Carroll, BJRL, 44 (1961-1962), 49-67. En las pp 405-406 hemos tratado de las implicaciones que tuvo la partida de Pedro de Jerusalén para el liderazgo de la iglesia de esta ciudad (Hch 12,47)

4 No hay razón para dudar de la autenticidad de la referencia de Josefo a la muerte de Santiago, J P. Meier, *Bible Review*, 7 (1991), 20-25. Sobre su muerte se crearon algunas leyendas, por ejemplo, en el siglo III Clemente de Alejandría contaba que había sido arrojado desde el pináculo del Templo (HE II 1,5; cf. Hegesipo en HE II 23,15-16).

decisión tomada en Jerusalén como libertad respecto a la Ley para los conversos del paganismo, pero llegaron a Antioquía «algunos hombres de Santiago» que cuestionaban la costumbre de que los judeocristianos participaran en la mesa de los cristianos de la gentilidad que no observaban las leyes alimentarias judías. Según Hch 21,18-25, cuando Pablo llegó a Jerusalén hacia el 58, Santiago le dijo cuántos judíos se habían convertido en Jerusalén y le instruyó para que se purificara y fuera al Templo. En la tradición posterior (las *Pseudoclementinas*) Santiago era considerado como el obispo de los obispos por esos judeocristianos que despreciaban a Pablo[6]. A Santiago le dieron el sobrenombre de «el Justo», que Eusebio aclara (HE II 23,4-7): había vivido como un nazireo (un asceta judío especialmente dedicado a Dios) y oraba en el Templo tan continuamente que sus rodillas se habían encallecido como las de un camello. No es sorprendente, pues, que fuera o no escrita por Santiago, esta carta neotestamentaria que lleva su nombre refleje de múltiples maneras la piedad y las creencias tradicionales judías.

II ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

1. *Fórmula introductoria o saludos (1,1)*

Santiago gasta poco tiempo en la reflexión cristológica; algunos han pensado incluso en que se trata de un escrito judío sólo ligeramente adaptado para el uso cristiano. Sin embargo, la unión de «Dios» con «el Señor Jesucristo» en la primera línea muestra la fe tradicional cristiana del autor. Interpretado a la luz del trasfondo veterotestamenta-

5. Aunque Hch 15,22 23 dice que los apóstoles, los ancianos y toda la iglesia de Jerusalén enviaron una carta a Antioquía, Siria y Cilicia insistiendo en las exigencias de Santiago, Hch 21,25 presenta a éste y a los ancianos («nosotros») enviando la carta.

6 Además de los escritos de la iglesia subapostólica relacionados con Clemente, un presbítero de la iglesia de Roma (1 y 2Clem, cf. Apéndice II), hay un conjunto de literatura pseudónima que cuenta una historia ficticia sobre cómo Clemente se convirtió a Cristo, viajó con Pedro y finalmente encontró a miembros perdidos de su familia las *Pseudoclementinas*. Éstas fueron compuestas originalmente en griego hacia el siglo IV (?) a partir de un material anterior denominado a veces «documento base» (¿hacia el 150-200?) Sus partes principales llevan el título de *Homilías* y *Reconocimientos* (estas últimas se han conservado sólo en siríaco y en latín) Santiago es el héroe de esta literatura, fuertemente unida al judaísmo y antipaulina Las *Pseudoclementinas* desempeñaron una función importante en el análisis de los orígenes cristianos de F C. Baur, a comienzos del siglo XIX, que consideraba al judeocristianismo representado por Santiago como la antítesis de la cristiandad paulina, una imagen que va considerablemente más allá de lo manifestado por el NT.

rio, lo de «A las doce tribus en la Diáspora» debería significar que los destinatarios son judíos dispersos fuera de Tierra Santa. Ahora bien, los cristianos se consideraban a sí mismos el nuevo o el renovado Israel. 1P, dirigida a cristianos de la gentilidad, escribe en 1,1: «A los exilados de la Diáspora». Por ello muchos estudiosos defienden que la carta de Santiago estaba o pudo estar dirigida a cristianos de la gentilidad. Sin embargo, en St no existe corrección de los vicios que a los ojos de un judío eran característicamente paganos (idolatría[7], impureza sexual); pero «las doce tribus» es un saludo más judío que el de 1P; los destinatarios se reúnen en la «sinagoga» (2,2) y se afirma que el autor es el dirigente judeocristiano de más autoridad. Por tanto haríamos muy bien en pensar que los destinatarios son cristianos fuertemente identificados con el legado judío.

Abrahán, Moisés y varios profetas del AT eran llamados «siervos de Dios», y todos los creyentes en Jesús podían llevar este título (Ap 1,1). Por ello, en St 1,1 el guía de la iglesia jerosolimitana y hermano del Señor se designa a sí mismo modestamente, tal como Jesús había ordenado (Mt 23,8-12).

2. *Pruebas, tentaciones, palabras, obras (1,2-27)*

El saludo de las cartas paulinas, «gracia y paz» (también en 1P 1,1) falta en St, al igual que la acción de gracias, típico elemento del formato de una carta. Ciertamente, después de 1,1 St se parece muy poco a una carta regular, puesto que el autor se embarca de inmediato en una serie de exhortaciones. La actitud y la materia reflejan fuertemente los libros sapienciales tardíos del AT[8], adaptados a una perspectiva escatológica y combinados con el hincapié en la doctrina atribuida a Jesús en Q, por ejemplo el material del Sermón de la montaña (Mt 5-7) disperso en Lc 6 y otros lugares (cf. la tabla 2 en el Cap. 6). Por otro lado el formato se parece al de la diatriba grecorromana. Trataremos la cuestión del género literario en una sección posterior, así como del debate sobre la secuencia del pensamiento en St. Aquí, en el *Análisis general,* nuestra preocupación es hacer justicia a los temas principales siguiendo una división según el contenido. Mucho de lo que dice St es claro

7 Contrástese con 1P 1,18, 2,10 St 2,19 asume simplemente el monoteísmo

8 Eclo y Sb más que los Proverbios Los libros sapienciales son un excelente testimonio de la moralidad práctica que se esperaba de los judíos en su vida personal, familiar y de negocios Como ejemplo del estilo sapiencial nótense las metáforas tomadas del mundo en torno (más que de la revelación) en el primer capítulo de St las olas del mar (1,6), el sol que seca el heno (1,11), la persona que se mira al espejo (1,23).

incluso en una primera lectura, por ello nos concentraremos en la elección de los temas y en lo que su tratamiento nos dice sobre el autor y sus destinatarios.

Jesús había advertido a sus seguidores que habrían de sufrir pruebas y penalidades durante las cuales necesitarían fe en la habilidad de Dios para socorrer sus necesidades (Mt 5,11; 24,9-13). La presencia de un pasaje similar al principio de 1P (1,6-7) puede significar que dar ánimos ante las pruebas era una parte usual en las catequesis bautismales[9], por lo que no son una indicación particular de que los destinatarios fueran especialmente perseguidos u hostigados. Por otro lado, las frases en alternancia dirigidas a las gentes de poco dinero y a los ricos (1,9-11) contrastando sus destinos son sorprendentes. Aquí St se muestra cercano a la forma lucana (6,20.24) de las bienaventuranzas a los pobres acompañadas de ayes para los ricos. Algunos otros pasajes en St (2,1-9; 5,1-6) atacan a los ricos, de modo que la cuestión pobres/ricos refleja muy probablemente una situación social conocida por el autor en su propia iglesia[10] y extrapolada a otras desde ella. (El nombre de Santiago suscita la imagen de la iglesia jerusalemita con su énfasis en compartir los bienes: Hch 2,44-45; 4,34-37; 5,1-11; 6,1; Ga 2,10.) Al tratar de la responsabilidad por la existencia del mal, St sigue la tradición del Sirácida (15,11-13) y en 1,13 afirma con total seguridad: «Dios no tienta a nadie». Con un lenguaje digno del dualismo entre la luz y las tinieblas de los manuscritos del Mar Muerto, el autor afirma que Dios es más bien el padre de las luces (St 1,17)[11]. La divinidad alumbra a los cristianos por la palabra de la verdad y quiere que sean como las primicias, que en la liturgia israelita pertenecen a Dios (St 1,18)[12]. Pero

9 La bienaventuranza de St 1,12 promete la corona de la vida a quien resista la tentación. En el Ap 2,10 Jesús promete la corona de la vida a los que permanezcan fieles. 1P 5,4 promete también la corona inmarcesible de la gloria cuando venga el gran Pastor. En 2Tm 4,8 Pablo confía en que le aguarda una corona de justicia que le otorgará el juez justo en el último día.

10 Algunos pensarían simplemente en los *anawim* del período final del AT, pobres *en espíritu*, es decir aquellos que aceptan (o incluso escogen) ser económicamente pobres porque rechazan los valores del mundo. Las afirmaciones de St evocan desde luego a los económicamente pobres, defraudados en sus salarios y expoliados, aunque no queda claro hasta qué punto esta pobreza es elección propia o resignación. St brama contra el rico materialista y arrogante, cuya riqueza ha sido adquirida sin tiento. Cf. R. Crotty, *Colloquium*, 27 (1995), 11-21.

11 Cf. TestAbr (recensión B) 7,5, también 1Jn 1,5 «Dios es luz».

12 «Alumbrar», «parir» es la acción de la mujer que otorga la vida desde su vientre, para la imagen masculina de la generación divina, cf. Jn 1,12-13. Sal 119,43 define la ley mosaica como palabra de la verdad, mientras que Ef 1,13 utiliza esa misma expresión para al evangelio de la salvación. El Cristo resucitado es la primicia de los muertos (1Co

para que esto ocurra, los cristianos no pueden ser simplemente oyentes de la palabra (del evangelio), sino que deben manifestar el influjo de aquélla en sus vidas. Es éste un tema de moral práctica al que retornará Santiago en 2,14-26. Sin embargo, merece la pena notar desde el principio que las buenas obras fluyen del poder de la palabra evangélica ya plantada. Nada hay teórico en la religión propugnada en St 1,27: una religión que se manifiesta en cuidar de huérfanos y viudas y en mantenerse a sí mismo incontaminado por el mundo.

3. *Ricos y pobres, y la ley completa (2,1-13)*

Aunque la literatura sapiencial abunda en símiles y metáforas introducidas como simples ilustraciones, es difícil pensar que la imagen que el autor de St dibuja aquí sea puramente teórica. Tenemos la impresión de que Santiago y sus destinatarios viven en una comunidad cristiana que se reúne en lo que aún se denomina sinagoga (traducción literal de 2,2, aunque otros lo vierten por «asamblea»), en donde los miembros ricos suelen ser recibidos con especial favor y distinciones. Ya ha tenido lugar la inevitable institucionalización de una comunidad nacida por la predicación del evangelio, y St 2,5 recuerda a modo de correctivo la antigua enseñanza sobre los pobres como herederos del Reino. Es llamativa en particular la afirmación de que los cristianos ricos[13] «os» están oprimiendo y «os» arrastran ante los tribunales. (En 5,6 St acusa a los ricos de haber condenado y asesinado al justo.) ¿Se enfrentaba el autor a una situación real similar a la criticada por Pablo en 1Co 6,1-8, según la cual los cristianos apelaban a tribunales seculares para dirimir sus disputas? ¿O es esto simplemente un eco generalizado del lenguaje del AT (Am 8,4; Sb 2,10)? Al igual que antes para Jesús (Mt 22,39-40, de Lv 19,18), así ahora para St 2,8-10 el amor al prójimo resume la Ley y los mandamientos; y el que comete un pecado en este punto se hace reo de toda la Ley[14]. La sorprendente expresión «Ley de

15,20), y los 144 000 redimidos por él son las primicias ofrecidas a Dios y al Cordero (Ap 14,4) L E Elliott-Binns, NTS, 3 (1956/1957), 148-161, piensa que el trasfondo de las ideas de St 1,13 18 es el Gn más que la influencia helenística

13. St 2,7 les acusa de blasfemar del noble nombre pronunciado sobre ellos (¿en el bautismo?) Aquellos sobre los que «se invoca el nombre del Señor» es una perífrasis del AT para designar el pueblo escogido de Dios (Dt 28,10, Am 9,12)

14 St nunca menciona las «obras de la Ley» o la circuncisión como lo hace Pablo, ni hace tampoco referencia a las leyes rituales C H Felder, *Journal of Religious Thought*, 39 (1982 1983), 51-69, defiende que «Ley» en este pasaje significa la ley moral del AT y la de la tradición sobre Jesús en contraste con esa parcialidad discriminatoria Cf también L. T Johnson, «Leviticus 19 in James», en JBL, 101 (1982), 391-401 Aunque la

la libertad» en St 2,12 (repetida de 1,25) es todo un reto a la dicotomía entre la Ley y la libertad.

4. *Fe y obras (2,14-26)*

El escritor comienza esta sección al estilo de la diatriba grecorromana con un imaginativo ejemplo de su propia cosecha, que ilustra los desastrosos resultados de la indiferencia por las buenas obras[15]. Luego (2,21-25) ofrece ejemplos bíblicos de la importancia de las obras en los relatos de Abrahán en Gn 15,6 y 22,16-17, y de Rajab en Jos 2[16]. La discusión erudita sobre este pasaje se ha centrado en el contraste entre la insistencia de St en la insuficiencia de la fe sin obras y el rechazo de Pablo del valor salvífico de las obras (de la ley mosaica). Vamos a dejar esta cuestión para la sección siguiente; aquí me limitaré a señalar que St está elaborando en la práctica la advertencia de Jesús de que no todo aquel que dice «Señor, Señor» entrará en el reino de los cielos (Mt 7,21). En cualquier período los de fuera juzgarán ciertamente a los cristianos por la norma de sentido común de 2,26, a saber, que la fe sin obras está muerta; para ellos será un caso de pura sensatez.

5. *Faltas y pecados que dividen a una comunidad cristiana (3,1-5,6)*

En una serie de párrafos St enumera un ejemplo tras otro de pecados y errores que amenazan particularmente la armonía requerida por el mandamiento de amarse unos a otros. Como un maestro sapiencial del AT, el autor en 3,1-12 encadena ejemplos (el bocado en el hocico del caballo; el timón en un navío, fuego, veneno, aguas salobres) que describen elocuentemente el daño que puede hacer una lengua desatada, particularmente por parte de los maestros[17]. La ironía de 3,9 sabe a Sal

atmósfera es fuertemente judía, M O Boyle, en NTS, 31 (1985), 611-617, recoge testimonios del estoicismo para la idea de que quebrantar un solo precepto significa transgredir toda la Ley.

15 Sobre el estilo de 2,14 26, cf. J D. N Westhuizen, *Neotestamentica*, 25 (1991), 89-107 St 2,18 dibuja (despreciativamente) al que trata la fe y las obras como si fueran dos carismas diferentes, como si una persona pudiera tener fe, y otra, obras St permitiría sólo un don una fe que se manifiesta en la vida de cada uno.

16 La utilización del ejemplo de Abrahán por parte de St está más cerca del uso normal judío que del de Pablo, cf Eclo 44,19 21, 1Mc 2,52, Jub 19,9. (Cf R N Longenecker, JETS, 20 [1977], 203-212, M L Soards, IBS, 9 [1987], 18-26) Hb 11,31 y 1Clem 12 alaban las obras llenas de fe de Rajab

17. St 3,1 prepara el camino para sus ideas sobre la sabiduría afirmando que «los maestros no deben ser muchos». Si la enseñanza fuera totalmente un carisma del Espíritu

62,5 y Eclo 5,15 (13): la lengua sirve tanto para alabar a Dios como para destrozar a los seres humanos creados a imagen de Aquél. Al igual que la fe ha de manifestarse en obras, así la sabiduría (3,13-18; St parece seguir pensando en los maestros). Jesús dijo: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16); igualmente la sabiduría de arriba se conoce por sus frutos (pura, pacífica, moderada, etc.). No estamos lejos aquí de las bienaventuranzas, como veremos cuando comparemos a St con el Sermón de la montaña o con los frutos del Espíritu paulinos en Ga 5,22.

El énfasis en cómo debe vivir el sabio lleva a la condenación de los variados tipos de envidia y deseos que dividen a las gentes y las hacen tan infelices (4,1-10)[18], deseos opuestos al espíritu de las bienaventuranzas. La cita de Pr 3,34 en St 4,6 («Dios resiste a los soberbios, pero da su gracia a los humildes») resume esta doctrina. (Este mismo pasaje es citado también por 1P 5,5; tanto el autor de esta carta como el de St utilizan «Dios» en vez del «Señor» de los LXX, al parecer una utilización cristiana común de ciertos pasajes del AT que se desarrolló en las catequesis.) Juzgar a un hermano o hermana es condenado por St 4,11-12 como acto de arrogancia contra la ley de Dios, supremo legislador y juez. El ataque contra la arrogancia continúa en 4,13-17, donde se recuerda a los lectores que no son dueños de su propia vida (compárese con la incertidumbre respecto al mañana de Pr 27,1). El tema de los ricos, tratado ya dos veces (1,9-11; 2,1-9), aparece de nuevo en un ataque virulento en 5,1-6, que recuerda las maldiciones de los profetas contra ellos (Am 8,4-8)[19] y las de Jesús[20]. El autor relaciona la apelación a la paciencia hasta la venida del Señor en St 5,7-11 con el temor de que poca justicia habrá para el pobre en este mundo por parte de

(cf. 1Co 12,28 y su rechazo en 1Jn 2,27) ¿sería objeto de elección propia ser maestro? Así pues, la vida comunitaria contemplada en St parece haber tenido un cargo de maestro al igual que había el de presbítero (St 5,14)

18. ¿Indica esta crítica inicial de la guerra que St fue compuesta después de los turbulentos años sesenta cuando la revuelta judía contra Roma obligó a los cristianos a decidirse por el lado en el que iban a participar? ¿O está St pensando también en maestros que suscitan divisiones entre los cristianos? En 4,4 St ataca a «vosotras, adúlteras». La mayoría de los comentaristas entienden la frase como una referencia simbólica al pueblo de Dios infiel, a la luz del trasfondo de los profetas que claman contra Israel como esposa infiel de Dios (Jr 3,9; Ex 16, Os 3,1). El plural, sin embargo, causa problemas, y los copistas que han leído «adúlteros y adúlteras» parecen pensar en pecadores individuales. L T Johnson, NovT, 25 (1983), 327-347, destaca el tema de la envidia en la literatura moral judeohelenística.

19. El AT condena (Lv 19,13, Dt 24,14-15) la defraudación en los salarios a los trabajadores (St 5,4) St refleja también las quejas de la literatura sapiencial sobre los malos tratos al justo, por ejemplo en Sb 2,18-20.

20. Particularmente en Lucas 6,24; 12,15-21 33-34, 14,33; 16,19-25; 18,22-25

los ricos. El hincapié en la parusía en esta sección[21] refuta la idea de que St no tiene una perspectiva cristiana.

6. *Consejos particulares sobre el comportamiento comunitario (5,12-20)*

Juramentos, oración y la enmienda de los descarriados son los temas finales que trata el autor, al parecer aún en el contexto del juicio final que ha de venir. La enfática actitud negativa hacia los juramentos en 5,12 (cf. Eclo 23,9-11) acerca de nuevo a St al Sermón de la montaña (5,33-37). Dedicaremos posteriormente una sección especial a St 5,14-16, que servirá de ilustración no sólo de la plegaria litúrgica por los enfermos (poderosa, como la de Elías) sino de la unción especial con óleo a cargo de los presbíteros, que cura a la vez el pecado y la enfermedad. Este pasaje supone una vida comunitaria con funcionarios designados. Dada la atmósfera fuertemente exhortativa de gran parte de esta carta, se podría pensar que el autor es un personaje grave y poco dado al perdón. Las últimas líneas (5,19-20) son, pues, como una sorpresa al autor le preocupa mucho que vuelvan (e implícitamente que reciban el perdón) los que se han extraviado. Aquí se puede contrastar a St con Hb 10,26-31. Si para 1P 4,8 la caridad cubre la multitud de los pecados, para St la energía dedicada a buscar a los perdidos logra el mismo propósito.

III ST 2,24 Y PABLO SOBRE LA FE Y LAS OBRAS

En Ga 2,16 afirmaba Pablo: «Nadie se justifica por las obras de la Ley, sino por la fe en/de Jesús». Un poco más tarde sostendrá en Rm 3,28: «Todo hombre se justifica por la fe, fuera de las obras de la Ley». Por el contrario, St 2,24 afirma: «Una persona se justifica por las obras y no sólo por la fe»[22]. La formulación es notablemente próxima y en el

21 La escatología de St diferencia a esta carta de la línea general de la enseñanza helenística y la acerca a la atmósfera de esa suerte de sabiduría judía que encontramos en los rollos del Mar Muerto T. C Penner, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTSup 121), JSOT, Sheffield, 1995.

22 El contraste se hizo más agudo cuando Lutero insertó el adverbio «solo» en el pasaje de Rm «sólo por la fe» El reformador respondía a los «cabezas cuadradas» que le objetaban que esa palabra no estaba presente en el texto griego de Rm «Sí que pertenece a él si la traducción ha de ser clara y vigorosa» (*Luhter's Works* 35, 188). Para el tema general de la fe y las obras en St y Pablo, cf J Jeremias, ExpTim, 66 (1954-1955), 368 371, J T Burtchaell, *Interpretation*, 17 (1963), 39 47, W Nicol, *Neotestamentica*, 9

contexto ambos autores apelan al ejemplo de Abrahán en Gn 15,6[23]. Por ello es muy difícil pensar que la semejanza sea accidental; uno de los puntos de vista es una reacción al otro. La cuestión de la fe/obras es importantísima para Pablo en Ga y Rm, mientras que es más incidental para St[24]. Pocos defenderían que Pablo ha conformado su posición como reacción a St, por ello parece que el autor de St está corrigiendo una fórmula paulina. O para ser más preciso: está corrigiendo un malentendido de la fórmula paulina. Pablo argumentaba que la observancia de las obras rituales prescritas en la ley de Moisés, particularmente la circuncisión, no podría justificar a los gentiles[25]; se requiere la fe en lo que Dios ha hecho en Cristo, una fe que supone un compromiso de vida. El autor de St está pensando en gentes que son ya cristianas y que intelectualmente creen en Jesús (incluso el Diablo puede creer: 2,19), pero que no han trasladado esta creencia a una práctica vital, e insiste en que sus obras (no las acciones rituales prescritas por la Ley, sino la conducta que refleja el amor) deben corresponder a su fe..., algo con lo que estaría de acuerdo Pablo, como puede verse por las secciones en «imperativo» de sus cartas que insisten en la conducta[26]. Si el autor de St hubiera leído Rm, podría haber sido capaz de ver que Pablo y él no estaban tratando de la misma cuestión: Pablo *no* estaba proclamando una justificación por la fe que no supusiera vivir como Cristo desearía que vivieran sus seguidores. Por esta razón parece más lógico pensar que, cuando se estaba componiendo St, la fórmula paulina había sido repetida fuera de contexto y mal interpretada, por lo que necesitaba corrección.

Pablo repetía probablemente en su predicación la fórmula fe/obras, por lo que no podemos decir dónde y cuándo el autor de St se topó

(1975), 7-24, J G Lodge, *Biblica*, 62 (1981), 195 213, W Dyrness, *Themelios*, 6 (3, 1981), 11 16

23 St 2,21-23 lo combina con el ejemplo de la obediencia de Abrahán en Gn 22,9-18, especialmente vv 16-17 Para el estilo de la argumentacion, cf I Jacobs, NTS, 22 (1975 1976), 457 464, Soards, n 16, *supra*

24 Es una interpretación errónea hacer de la disputa con las ideas paulinas el motivo dominante de St, se trata de una pequeña cuestión entre un conjunto de exhortaciones mucho más amplio

25 Hay muchos pasajes del legado paulino en los que «obras» está utilizado positivamente, para significar las buenas en general, por ejemplo 1Ts 5,13, Rm 13,3, Ef 2,10

26 También Ga 5,6 «fe que opera en el amor», 1Co 13,2 «Si tengo una fe capaz de mover montañas, pero no tengo amor, no soy nada», Rm 2,13 «No son los oyentes de la Ley los que son justos ante Dios, sino los obradores de ella», y la insistencia en la obediencia en Rm 6,17, 16,19 20, 2Co 10,6, Flm 21 Sin embargo, podemos estar absolutamente seguros de que Pablo jamás habría formulado este imperativo sobre el comportamiento en el lenguaje de St 2,24 «obras, no sólo fe».

con su mala utilización. (Por supuesto, el autor de St pudo no haber sabido que era precisamente la fórmula de Pablo la que era mal repetida o interpretada.) Resulta tentador pensar que fue la repetición (mal interpretada) de la fórmula precisa de Ga 2,16 o Rm 3,18 la que estaba corrigiendo St. Cuando traté de Rm sugerí que Pablo había escrito esta carta a los cristianos de Roma en parte para corregir malas interpretaciones de su posición que circulaban por allí, quizá procedentes de Jerusalén, la iglesia madre de la misión que había llevado el cristianismo a Roma. Algunas palabras de lo que Pablo había escrito en Ga (incluida su crítica a las columnas de la iglesia de Jerusalén) podían haber sido comentadas en la capital de Judea por los misioneros a los que Pablo había atacado en Galacia. Si St fue escrita a finales de los 50 en Jerusalén, pudo contener una reacción a lo que se decía (sesgadamente) sobre el pensamiento de Pablo expresado en Ga. Presumiblemente St pudo haber sido transmitida a comunidades en peligro de ser corrompidas por esas ideas paulinas. Pero si uno postula una composición más tardía de St, la reacción pudo haberse conformado por las referencias de lo que Pablo había escrito en Rm (cf. pp. 731-732 sobre la posibilidad de que Pablo enviara una carta a los cristianos de Roma en parte porque tenían alguna influencia sobre las autoridades de Jerusalén). Todo esto supone algunas conjeturas, pero volveremos a esta cuestión en las secciones siguientes.

IV ST Y MT SOBRE LA TRADICIÓN DE JESUS

La cercanía en el contenido entre St y algunas secciones de Mt que presentan la doctrina de Jesús es notable, como puede verse por la lista de paralelos al Sermón de la montaña de Mateo[27]:

St 1,2: Tened por gozo sumo el que os tengáis que enfrentar a varias pruebas.
- Mt 5,11-12: Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan... Alegraos y regocijaos.

St 1,4. Sed perfectos y completos sin carecer de nada.
- Mt 5,48: Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.

27. Fuera del Sermón de la montaña hay estos posibles paralelos St 1,6 = Mt 21,21 (fe, duda, mar), St 2,8 = Mt 22,39 (amor al prójimo como a sí mismo), St 3,1 = Mt 23,8 (contra los maestros), St 3,2ss = Mt 12,36-37 (contra las palabras ociosas), St 5,7 = Mt 24,13 (perseverar hasta el final), St 5,9 = Mt 24,33 (juez/el Hijo del hombre está a la puerta) Cf M H Shepherd, JBL, 75 (1956), 40-51

St 1,5: Pedid a Dios que a todos da largamente y sin reproche.
Mt 7,7: Pedid y se os dará.
St 1,19-20: Sed lentos para la ira, pues la ira humana no cumple la justicia de Dios.
Mt 5,22. Todo aquel que se irrite con su hermano/hermana será reo de juicio.
St 1,22: Sed ejecutores de la palabra y no sólo oidores de ella, engañándoos a vosotros mismos.
Mt 7,24: Todo el que oye estas palabras y las cumple.
St 2,5: ¿No ha escogido Dios a los pobres de este mundo para ser... herederos del Reino?
Mt 5,3: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos[28].
St 2,10: Quien observe toda la Ley pero quebrante un solo precepto viene ser reo de todos.
Mt 5,19: Quien quebrante uno de los más pequeños de estos mandamientos y enseñare así a los hombres será llamado el menor en el Reino.
St 2,13. Juzgad sin misericordia al que no practica la misericordia.
Mt 5,7 Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos recibirán misericordia.
St 3,12: ¿Puede una higuera dar olivas, o una viña, higos?
Mt 7,16: ¿Se cogen racimos de los espinos o higos de los abrojos?
St 3,18: El fruto de la justicia se siembra en la paz para aquellos que obran la paz.
Mt 5,9: Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.
St 4,4: Amistad con el mundo es enemistad para con Dios.
Mt 6,24· No podéis servir a Dios y a Mammón.
St 4,10. Humillaos ante el Señor y Él os ensalzará.
Mt 5,5: Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra.
St 5,2-3: Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos comidos por la polilla; vuestro oro y plata están cubiertos de orín... Habéis guardado un tesoro (= castigo) para los últimos días.
Mt 6,19-20: No atesoréis tesoros sobre la tierra donde la polilla y

28 Es éste uno de los varios casos en los que St está más cercano al pasaje paralelo de Lucas (6,20, el cual, a su vez, está más próximo a Q) «Bienaventurados sois vosotros los pobres, pues vuestro es el Reino de Dios». P H Davids, en D Wenham (ed), *Gospel Perspectives The Jesus Tradition outside the Gospels*, JSOT, Sheffield, 1985, 63 84, D B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James*, Bookcrafters, Chelsea, MI, 1989, P J Martin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47), JSOT, Sheffield, 1991.

el orín los corroen, y los ladrones horadan y roban. Atesorad tesoros en el cielo.

St 5,9: No os quejéis murmurando unos contra otros para que no seáis juzgados.

Mt 7,1. No juzguéis y no seréis juzgados; pues con el juicio con el que juzguéis seréis juzgados.

St 5,10: Tomad a los profetas como modelo de sufrimiento y paciencia.

Mt 5,12. También persiguieron a los profetas antes que a vosotros.

St 5,12. No juréis por el cielo o por la tierra o con cualquier otro juramento, sino que sea vuestro «sí» sí y vuestro «no» no.

Mt 5,34-37: No juréis en absoluto, ni por el cielo... ni por la tierra... Sea vuestra palabra sí, sí; no, no.

Nótese que a pesar de la cercanía en los temas, ni las palabras de los pasajes paralelos ni el orden en el que aparecen es el mismo. Por ello, la mayoría de los estudiosos piensan que el autor de St no conocía Mt, sino una tradición sobre Jesús del tipo de Mt, similar a la de Q (n. 28).

V UNCION DE LOS ENFERMOS (5,14 16)

La introducción a este pasaje es 5,13, donde el autor sugiere que la plegaria es la respuesta a la aflicción, y la alabanza a Dios en cantos y salmos, la postura ante el gozo y buen ánimo. Pero nuestra interés se centra ahora en la solución que el autor sugiere para el enfermo.

> [13] ¿Alguno entre vosotros enferma? [14] Haga llamar a los presbíteros/ancianos de la Iglesia y oren sobre él ungiéndolo con óleo en el nombre del Señor. [15] Y la oracion de la fe salvará al enfermo, y el Señor lo hará levantarse, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. [16] Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros para que seáis curados

En el uso posterior de la Iglesia la curación de los enfermos por la unción fue considerado un sacramento, e inevitablemente St 5,14-15 desempeñó su papel en los debates entre Roma y los reformadores sobre el número de los sacramentos. La sesión XIV del concilio de Trento (DBS 1716-1719) definió que la extremaunción[29] era un sacra-

29 Ésta fue la designacion cuando en la Edad Media la iglesia occidental confinó esta unción a los enfermos graves o terminales

mento instituido por Cristo y promulgado por Santiago, y que los presbíteros de la Iglesia, a los que, según St, hay que llamar, no son precisamente miembros ancianos de la comunidad, sino sacerdotes ordenados por el obispo. Es necesario que clarifiquemos un cierto número de puntos sobre este aserto para facilitar el diálogo[30]:

1) Trento hizo esta declaración a la luz del debate del siglo XVI y de las ideas normales de esa época. El Concilio definió que la extremaunción cumplía con el concepto de sacramento desarrollado en la Edad Media. Pero no definió que la unción de los enfermos se entendiera como sacramento en el siglo I y, ciertamente, no tenemos pruebas de que tal vocablo se utilizara tan pronto. Del mismo modo definió que esta acción sagrada debía ser ejecutada por aquellos que en la iglesia del siglo XVI (y mucho antes) formaban el clero, a saber, los sacerdotes regularmente ordenados, y no simplemente por miembros ancianos de la comunidad. Trento no definió (aunque los presentes en el Concilio pudieran pensarlo así) que cuando se compuso St ya existían las funciones claramente establecidas de obispos, sacerdotes y ritos de ordenación (Cf. pp. 834-838 y 905 sobre estas cuestiones.) Una exploración ecuménicamente sensible de esta práctica del siglo I tanto por parte de los católicos que aceptan la autoridad del Concilio como de otros cristianos podría formular esta cuestión sobre este sacramento del modo siguiente: ¿era considerada en esa época la plegaria sobre los enfermos y la unción para la salud y el perdón administrada por las autoridades reconocidas (llamados presbíteros) una acción especialmente santa que continuaba la obra de Jesús?

2) Hay que llamar a los presbíteros para ayudar al enfermo. Existía una tradición sobre los poderes de curación de Pedro y Pablo (Hch 3,6; 5,15; 14,8-10; 28,8). En los años 50, en la iglesia de Corinto, había algunos a los que se les reconocía un carisma del Espíritu para curar a los enfermos (1Co 12,9.28.30). Vimos que en el desarrollo de la estructura eclesiástica, particularmente en el último tercio del siglo I, aquellos que eran designados o elegidos presbíteros en la comunidad asumieron algunas de las funciones que anteriormente o en otros lugares habían sido ejecutadas por aquellos a los que se les reconocía un don carismático (cf. pp. 834 y 864). Es, pues, perfectamente comprensible que las funciones de una curación rodeada de plegarias fueran asignadas a los presbíteros.

30 Sobre la curación en St, cf. K Condon, *Scripture*, 11 (1959), 33-42, J Wilkinson, SJT, 24 (1971), 326-345, D J Harrington, *Emmanuel*, 101 (1995), 412-417. También J Empereur, *Prophetic Anointing*, Glazier, Wilmington, 1982, P F. Palmer, «Who Can Anoint the Sick?, en *Worship*, 48 (1974), 81 92

3) En la secuencia de acciones se espera que lo primero que hagan los presbíteros sea la unción con óleo en nombre del Señor. El aceite de oliva era usado medicinalmente en la antigüedad. Lv 14,10-32 otorga a la unción con aceite un lugar en la confirmación de la curación de la lepra; Is 1,6 habla de heridas que se alivian y suavizan con aceite; Jr 8,22 presupone el poder curativo del bálsamo de Galaad. (Además de un valor medicinal, se pensaba que el aceite tenía también poderes mágicos, especialmente en los exorcismos.) En época del NT Mc 6,13 señala un aspecto de la obra de los Doce a los que Jesús envía en 6,7: «Ungían con óleo a muchos enfermos y los sanaban». ¿Quería Marcos que pensáramos que esta acción era parte de lo que Jesús les había mandado al enviarlos? Mt 10,1 indica que Jesús ordenó la curación de enfermedades y dolencias. En toda la carta de St hay ecos de la tradición sobre Jesús, de modo que la práctica descrita en 5,14-15 pudo haberse visto como una continuación de algo ordenado por el Maestro en otros momentos[31]. ¿Está implícito este hecho en la acción de ungir «en el nombre del Señor»?[32].

4) La oración llena de fe de los presbíteros salvará (¿sanará?) al enfermo y el Señor lo hará levantarse; y si la persona ha pecado, le serán perdonadas sus ofensas (5,15). (Esta frase está formulada como una secuencia, pero el autor tiene en mente probablemente una acción compuesta.) El AT anima a visitar a los enfermos y a rogar por los amigos aquejados de dolencias, por ejemplo Sal 35,13-14; Eclo 7,35. Rogar a Dios por la curación de las enfermedades tenía a menudo un tono especial, pues se consideraba que el pecado era la raíz y causa de la enfermedad. Por ejemplo, los amigos que visitaban a Job querían rezar por éste junto con él mismo, para que reconociera su pecado, pues entonces Dios lo curaría. Tal creencia está atestiguada en el siglo II a.C. en Eclo 38,9-15: «Hijo mío, si caes enfermo no tardes en rogar a Dios y Éste te curará. Huye de la maldad y sean justas tus manos; limpia tu corazón de todo pecado... El que peca

31 No se dice nunca de Jesús que utilizara aceite para expulsar a los demonios. Que el evangelista presente a Jesús ordenando algo que él mismo no practicaba no es ninguna dificultad si recordamos su orden de bautizar a los discípulos (Mt 28,19), aunque este evangelio nunca dice que Jesus bautizara

32 Es muy verosímil que el «Señor» sea Jesús, no Dios, el exorcismo y las curaciones en el nombre de Jesús están bien atestiguados (Mt 7,22, Lc 10,17, Mc 16,17, Hch 3,6, 4,30, 16,18) Laws, *James*, 228-229, defiende con buenos argumentos que «en el nombre» no se refiere a una invocacion por parte del exorcista, sino a que las curaciones efectuadas por alguien se hacían por orden de Jesús y en el ejercicio de su poder. Es este precisamente el punto de vista que pudo llevar a la iglesia posterior a considerar que la unción de los enfermos había sido instituida por Cristo.

contra su Hacedor, caerá en manos del médico». *La oración de Nabónido*, que está entre los manuscritos del Mar Muerto, describe al rey afligido por una dolencia y rogando al Altísimo; entonces sus pecados son perdonados por un exorcista. (Cf. la edición de F. García Martínez, *ad locum*[33].) 1Co 11,29-30 parece implicar la continuación de la idea de una relación entre pecado y enfermedad, pues Pablo relaciona la profanación de la eucaristía con el que muchos de la comunidad estén enfermos, débiles y mueran. En los evangelios Jesús se describe a sí mismo como médico (Mt 9,12; Lc 4,23), y a veces para los que han recobrado la salud el «ser salvados» implica tanto el ser curado de las enfermedades como el perdón de los pecados[34]. A la luz de este trasfondo St 5,15 da un buen sentido: la plegaria llena de fe salvará al enfermo de una doble manera: lo hará levantarse del lecho del dolor y le perdonará los pecados.

5) La relación de 5,16 («Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad unos por otros para que seáis curados») con lo que precede es muy discutida. Desde la época de la Reforma y en oposición a la doctrina de Trento sobre la extremaunción administrada por sacerdotes regulares, algunos han considerado el v. 16 como una especificación de los vv. 14-15: los presbíteros eran simplemente miembros ancianos de la comunidad, y la plegaria (y la unción) simplemente también actividad de miembros de la comunidad..., no autoridades o el equivalente primitivo del «clero», si se permite un término anacrónico. Otros, como Dibelius (*James*, 255), reconocen que el v. 16 piensa en una actividad diferente de la autorizada en los vv. 14-15, e insiste en que los dos son irreconciliables: el v. 16 es una interpolación[35]. Otros, finalmente, rechazan la solución desesperada de la interpolación y piensan que el v. 16 es complementario: había una acción sagrada ejecutada por los presbíteros designados para sanar, pero había *también* una confesión, plegaria y sanación comunitarias. (Did 14 prescribe: «Confesaréis vuestras faltas en la iglesia para que no os acerquéis a la oración con mala conciencia».) La interpretación mencionada en último lugar parece tener el mayor número de adeptos y hace justicia a una actitud primitiva, en la cual la emergen-

33 Esta actitud continuó en el judaísmo tardío en el Talmud de Babilonia, *Nedarim* 41a, el rabí Alexandri afirma que un enfermo no está curado de su dolencia hasta que sus pecados sean perdonados Cf también *Baba Bathra* 116a «El que tenga un enfermo en su casa debe ir a un sabio para que éste pida misericordia para esa persona»

34. Mc 5,34, 10,52, nótese la conexión en Mc 2,5-12.

35 Los teologos han intentado encontrar otro sacramento aqui la penitencia, o confesión sacramental.

cia de unas autoridades designadas no ha hecho ociosas unas acciones sagradas en las que participa toda la comunidad.

VI GENERO LITERARIO[36]

En 1,1 St presenta una fórmula introductoria, pero la carta carece de noticias sobre el remitente, no tiene saludos ni tampoco nada que se parezca a una fórmula conclusiva[37]. El contenido implica ciertos rasgos de vida eclesiástica organizada, por ejemplo reuniones sinagogales en las que están presentes pobres y ricos, y una estructura en la que algunos han sido designados maestros y presbíteros. Sin embargo, nada específico identifica a los destinatarios Por ello hay que decir que St se halla más cerca de una epístola que de una carta en la división de Deissmann (p 542), aunque, como vimos, tal división no tiene en cuenta suficientemente la variedad de las cartas en la antiguedad Algunos intérpretes afirman que St no está dirigido a un grupo concreto de cristianos, sino que es simplemente una colección ecléctica de instrucciones morales aplicables a todos. Este análisis, sin embargo, no hace justicia al trasfondo y a los intereses de tales instrucciones. Por ejemplo, como señalamos anteriormente, la dedicatoria a las «Doce tribus de la Diáspora» combinada con el contenido sugiere una cierta «rama» de cristianos totalmente fieles a la herencia de Israel y no tan «liberales» como los judeocristianos o los cristianos procedentes de la gentilidad representados por los devotos de Pablo, que pasaban ya de muchas de las ataduras de la Ley. En otras palabras el tipo de cristianismo representado por el Santiago histórico, el hermano del Señor. Muchos objetan que si ése fuera el caso, St debería contener pasajes en los que se urgiera el cumplimiento de las leyes dietéticas o de las fiestas judías, etc. Esta objeción, sin embargo, supone que St fue compuesta para cristianos de esa clase que necesitaban un correctivo sobre esoss puntos. Más bien, el silencio de St sobre eso temas y el tono de estímulo y aliento sugieren que los destinatarios tenían la misma disposición intelectual que el autor, y que no necesitaban admonición ninguna en materias doctrinales, sino sólo en algunos puntos en los que habían sido

36 Cf H S Songer, RevExp, 66 (1969), 379 389

37 F O Francis, ZNW, 61 (1970), 110 126, afirma que la falta de una conclusion formal no es rara en el estilo epistolar helenistico Este autor descubre dos afirmaciones introductorias tematicas en 1,2 11 y 1,12 25 que el cuerpo del documento trata en orden inverso L Thuren, NovT, 37 (1995), 262 284, presenta un analisis retorico que divide a St del modo siguiente 1,1 8, 1,19 27, 2,1 5,6, 5,7-20

influidos por el desastroso influjo de la sociedad secular (parcialidad injusta, preferencia por los ricos) y por una distorsión del pensamiento paulino (fe, no obras). Esto daría sentido si St hubiese sido enviada desde Jerusalén o Palestina y estuviera dirigida específicamente a grupos originalmente convertidos o influenciados por misioneros de la iglesia jerosolimitana. Volveremos a esta posibilidad en la sección siguiente.

¿Qué géneros y estilos pueden descubrirse en St? Esta colección de observaciones e instrucciones morales, presentada a menudo en un estilo gnómico y proverbial, con un tono intensamente exhortativo, recuerda en contenido y estilo a todo el conjunto de la literatura sapiencial veterotestamentaria[38], como señalamos anteriormente en el *Análisis general*. Después del período veterotestamentario la veta sapiencial judía continuó tanto en griego (p. ej. *Las sentencias del Pseudo Focílides*[39], escritas probablemente por un judío muy helenizado hacia el 100 a.C.) como en hebreo (p. ej. el *Pirké Abboth*, una colección de material de antes del 200 d.C.). La literatura filosófica grecorromana (Epicteto, Plutarco, Séneca) ofrecía también tratados de enseñanzas morales[40], y en algunos de sus conglomerados de máximas St está de acuerdo con convicciones y sentimientos que se encuentran en esas obras (pero cf. n. 21). Respecto a la influencia cristiana, Jesús era recordado a veces como varón de sabiduría, como puede verse en la colección de enseñanzas de Q, conservada en Mt y Lc. Vimos arriba cuán cercano está St de Mt precisamente en este ámbito. Además de la fidelidad a la doctrina, la *didaché* de Jesús, St muestra una fuerte tonalidad escatológica típica de la espera cristiana primitiva de la parusía (5,7-9). También hay enseñanzas morales o sapienciales en los escritos de Pablo (frecuentemente en las secciones en imperativo de sus cartas), pero en St esto constituye la epístola completa. Si por el desarrollo de la cristología, hasta el punto de elevarla a doctrina, el NT difiere considerablemente de los escritos e ideas de Israel y, *a fortiori*, de la literatura grecorromana, St por su parte presenta una decidida insistencia en lo moral en estrecha continuidad con Israel, una ética aprobada igualmente por muchos paganos.

El autor de St, junto con algunos otros escritos judíos de la época helenística, no duda en utilizar géneros literarios conocidos en el mun-

38 Sobre el tema de la sabiduría en St, cf B. R Halson, StEv, 4 (1968), 308 314; J A Kirk, NTS, 16 (1969-1970), 24-38 Nótese que en St no hay personificación de la Sabiduría.

39. P van der Horst, OTP 2, 565-582

40. Cf Malherbe, *Moral.*

do grecorromano para vehicular su doctrina[41]. Ciertos aspectos de la diatriba (p`. 147) son importantes en St, por ejemplo la tesis formulada por una serie de ejemplos en 2,14-16; la conversación entre el autor y sus lectores u oyentes —«vosotros... yo/nosotros»— discurre por gran parte de la carta; hay también una serie constante de imperativos; apelaciones directas a sus adversarios teóricos, por ejemplo en 4,13; 5,1; refutación de objeciones, por ejemplo 1,13; 2,18. Sin embargo, elementos retóricos de la diatriba se encuentran en otras muchas formas diferentes de literatura, y apenas se puede equiparar a St con algunos de los ejemplos más formales de la diatriba grecorromana de escuela. St es también parenética tanto en estilo como en contenido, por ejemplo la recurrencia a exhortaciones ya sabidas, mantenidas en el recuerdo, y a modelos que deben imitarse[42]. Sin embargo, la parenesis, que transmite exhortaciones morales tradicionales en forma de máximas, es casi un género secundario, puesto que aparece dentro de obras predominantemente de otro género y que reflejan unos contextos sociales diferentes. Se ha definido también a St como un discurso protréptico (estimulante), una exhortación a seguir un modo de vida considerado superior a otro, puesto que defiende la superioridad de la vida moral judeocristiana reflejada en la Ley. Este género hace más justicia a St como escrito de retórica deliberativa, y es mejor que calificarla simplemente de colección de máximas sin orden ni concierto. Si se reflexiona sobre cómo esto se combina con un inicio en forma de carta, probablemente nos persuadiremos de que St es una mezcla de géneros.

VII. ¿POR Y A QUIÉN? ¿DÓNDE? ¿CUÁNDO?

1. *¿Por quién?*

¿Fue esta obra escrita realmente por Santiago de Jerusalén antes de su muerte en el 62? Ofrezcamos una muestra de los argumentos presentados para sustentar una respuesta afirmativa. Un escritor pseudónimo posterior ¿no habría usado el honorífico título de «hermano del Señor» mejor que el de «siervo de Dios» (1,1)? ¿No habría pergeñado algunas referencias específicas a Jesús y proporcionado algunos datos

41. D F. Watson, NTS, 39 (1993), 94-121, NovT, 35 (1993), 48-64

42. L G. Perdue, ZNW, 72 (1981), 241-246, *Semeia*, 50 (1990), 14-27, J G. Gammie, *Semeia*, 50 (1990), 41-77; R W Wall, *Restoration Quarterly*, 32 (1990), 11-22.

biográficos ficticios? La atmósfera judía de la carta se corresponde igualmente bien con una autoría por parte del dirigente de la iglesia jerusalemita. Sin embargo, tales argumentos no pueden descartar la posibilidad de que el autor fuera un discípulo o admirador reconocido de Santiago que utilizara un título modesto que el personaje histórico se aplicó a sí mismo, y que hubiera compuesto un escrito como continuación de su pensamiento Santiago de Jerusalén era una de las personalidades más importantes de la cristiandad neotestamentaria, por lo que un autor pseudoepigráfico no habría sentido la necesidad de presentarlo a sus destinatarios (especialmente si se trataba de iglesias evangelizadas por Jerusalén). El griego utilizado por St es fluido, incluso elocuente, y muestra un estilo cultivado[43]; hay pocas posibilidades de que se trate de una traducción del hebreo o del arameo y que la lengua materna del autor fuera semítica La Escritura utilizada es la versión de los LXX, no la Biblia hebrea. Por ello es muy inverosímil que un pueblerino de Nazaret la escribiera personalmente. Se puede recurrir al uso de un escriba, pero, como veremos, otros factores favorecen la tesis de que esta carta fuera escrita después de la vida de Santiago por alguien que respetaba la autoridad de su figura. En este caso las especulaciones sobre la identidad exacta del autor son inútiles.

2. *¿Cuándo?*

Respecto a los testimonios externos, la literatura *pseudoclementina* (cuya fuente más primitiva puede proceder del 200 d.C) honra a Santiago con el título de obispo de los obispos y presupone una hostilidad mucho más recia entre Santiago y Pablo que la aparente en la epístola[44]. El autor del *Pastor*, Hermas, que compuso esta obra probablemente en Roma hacia el 140, parece haber conocido ya a St[45]. Así pues, esta carta debió de haberse escrito antes de esa fecha. Respecto al testimonio interno y como vimos al comparar a St con el Sermón de la montaña mateano, el autor conoce, aunque con formulación diferente,

43 En 1,17 puede encontrarse un hexametro griego, en 1,19 hay un imperativo atico, etcetera

44 Esta literatura muestra conocer los evangelios canonicos R E van Voorst, *The Ascent of James, History and Theology of a Jewish Christian Community* (SBLDS 112), Scholars, Atlanta, 1989, esp 79 80, Tambien F S Jones, *An Ancient Jewish Christian Source Recognitions 1 27-71*, Scholars, Atlanta, 1995

45 Doblez de mente (St 1,8, *Mandatos* IX 1), la idea del Espiritu otorgado por Dios que habita en los destinatarios (St 4,5, cf *Mandatos* V 1,2), frenar la lengua, el cuerpo y el mal deseo (St 1,26, 3,2, cf *Mandatos* XII 1,1) Cf Laws, *James*, 22 23, Johnson, *James*, 75 79 1Clem, tambien un documento romano, utilizo posiblemente St, esto significaria que esta epistola fue compuesta antes del 120

el tipo de enseñanza de Jesús que se halla en Q y en los evangelios. Por ello, no es probable una dependencia por escrito de estos últimos. El autor conoce también la tradición paulina sobre la fe y las obras manifestada en Ga y Rm, escritas en los 50, pero al parecer a través de una popularización inadecuada. Estas relaciones respecto a Jesús y a Pablo pudieron ser posibles antes del 62, pero una fecha mucho más verosímil podría ser el último tercio del siglo I. La estructura eclesiástica supuesta en 3,1, en la que hay un cargo (no simplemente un carisma) de maestro, y en 5,14-15 donde los presbíteros tienen una función específica, casi litúrgica en verdad, sugiere también una datación a finales del siglo I. Pero una fecha mucho más tardía no es plausible. A mediados del siglo II aumentaría la posibilidad de que el autor de St hubiera conocido ya los evangelios por escrito y las epístolas.

3. *¿En dónde? ¿Para quiénes y de dónde?*

Hay muy pocos elementos para determinar estas cuestiones. La especial sensibilidad por los pobres, el conocimiento de la tradición sobre Jesús, la referencia a las lluvias tempranas y tardías, tan típicas del clima de Palestina (5,7)[46], apuntan hacia Jerusalén o Palestina como lugar de origen. Según Hegesipo (HE III 19-20), los descendientes de la familia de Jesús (llamados *Despósyni*, es decir, «pertenecientes al Señor», del gr. *despótes*), especialmente los nietos de Judas «su hermano según la carne», dirigieron las iglesias de Palestina hasta época de Trajano (98-117). Aunque Santiago era venerado ampliamente, ciertos cristianos de las iglesias de Palestina tendrían hacia él una veneración especial, como dirigente original de la comunidad jerosolimitana. La fuente más antigua de las *Pseudoclementinas*, muy favorable a Santiago, parece haber sido compuesta en Pella, a unos 100 km al nordeste de Jerusalén, allende el Jordán, en donde se dice que se asentaron los cristianos antes de la destrucción de la capital en el 70.

Las exhortaciones morales de St están claramente dirigidas a una comunidad o comunidades (no a individuos o a algunas familias particulares) como una voz contra la cultura dominante (1,27; Johnson, *James*, 80-88). Sin embargo, St no es una obra sectaria en el sentido de estar orientada sólo contra los de fuera; se preocupa sobre todo de corregir a los cristianos de dentro, que deberían ser mejores conocedores. El uso de la lengua griega, de la Biblia de los LXX y la referencia a la Diáspora (1,1) sugiere unos lectores fuera de Palestina. El fuerte

46. Naturalmente, esto sería simplemente un eco del AT (p ej Dt 11,14)

tono judío ha hecho pensar a algunos en un autor y en un público judeocristiano. Ahora bien, los cristianos de la gentilidad adoptaban usualmente el colorido de los misioneros judíos que los habían convertido, por lo que había también una veta de cristianos de la gentilidad muy leal al judaísmo. Si St fue un escrito enviado desde Jerusalén (o desde los restos de la comunidad cristiana en Palestina después del 70) a las «doce tribus de la Diáspora», podía haber sido pensado para esas comunidades judeocristianas o de procedencia pagana originariamente evangelizadas desde la capital judía, comunidades marcadas por la fidelidad de Santiago al judaísmo. Uno de esos grupos podía haber sido el romano, pues St era conocido en Roma desde principios del siglo II. Una vez recibida allí, podía haber servido para corregir interpretaciones exageradas de las ideas en torno al valor de las obras expresadas por Pablo en Rm. ¿Fue St citada en Roma (el *Pastor* de Hermas y posiblemente 1Clem) porque se correspondía con las perspectivas projudías aún dominantes allí (cf. pp. 730-731)? A mediados del siglo II, sin embargo, la figura de Santiago fue ensalzada en exceso por grupos de judeocristianos considerados heréticos (las *Pseudoclementinas*), por lo que el entusiasmo por una obra que llevaba su nombre pudo desvanecerse..., de donde se originó que St no fuera enumerada como canónica en las listas de finales del siglo II en Roma. Hay mucho de conjetura en esta propuesta, pero milita contra la idea de que St fuera una composición de tono muy general sin un propósito ni intención pastoral definidas.

VIII CANONICIDAD DE LA CARTA DE SANTIAGO[47]

St no aparece mencionada en el Fragmento muratoriano, testigo en opinión común del canon de las Escrituras en Roma a finales del siglo II. La versión de la *Vetus Latina* de St —que se halla en el Codex Corbeiensis (del siglo IX) y que la coloca con los escritos extracanónicos— suscita la posibilidad de que St hubiera sido traducida al latín en el siglo II (quizá más tarde que las otras epístolas católicas). Así pues, estos testimonios sugieren que en Occidente hacia el 200 St no era considerada canónica, incluso aunque fuera conocida desde muy pronto en Roma, como hemos visto al tratar del *Pastor* de Hermas. A comienzos del siglo II, en el Oriente grecoparlante, Orígenes conocía ya esta epístola, aunque como uno de los escritos discutidos, y la citó veinti-

47 J A Brooks, *Southwestern Journal of Theology*, 12 (1969), 41-55

cuatro veces atribuyéndola a Santiago, el apóstol, el hermano del Señor[48]. A comienzos del siglo IV Eusebio (HE II 23.24-25; III 25,3) la enumeraba aún en la lista de los libros disputados del NT; sin embargo, a finales del siglo IV Atanasio da muestras de la aceptación de St como canónica en las iglesias orientales de lengua griega. La inclusión en la *Vulgata* por parte de Jerónimo, aunque no entusiasta, y la autoridad de Agustín significaron la aceptación en Occidente. Al mismo tiempo, sin embargo, no era aceptada en las iglesias de lengua siríaca. Finalmente, en el siglo V St aparece en la versión oficial siríaca, la *Pesitta*, incluso aunque algunos dirigentes contemporáneos de esa iglesia no muestren tener conocimiento de ella.

No sabemos con seguridad por qué fue tan lenta la aceptación de St como canónica. ¿No supieron reconocer algunos que la conocían que el «Santiago» de 1,1 era el mentor de la iglesia de Jerusalén? ¿Cuestionaron otros la atribución de 1,1 como ficticia? ¿O la hizo sospechosa a los ojos de la gran Iglesia el que circulara primariamente en círculos cristianos afectos a la Ley? ¿La hizo inaceptable como epístola católica (general) su falta de cristología?

Las antiguas disensiones sobre St contribuyeron a nuevas dudas en la época de la Reforma. Erasmo la aceptó, pero cuestionó su atribución al hermano del Señor, al igual que el cardenal Cayetano. En la edición de septiembre 1522 de su traducción al alemán del NT, Lutero intentó colocar al final del NT a St, junto con Hb, Jds y Ap, como obras de menor calidad que los «verdaderos, ciertos y principales libros del NT». Factores importantes en esta oposición de los reformadores a St fueron, además de las disputas en la antigüedad, el apoyo dado a la extremaunción como sacramento y su afirmación de que la «fe sin las obras no vale nada» (2,20), en conflicto con la exaltación de la fe por parte de Lutero. Incluso aunque este reformador encontró muchos dichos buenos en esta obra, St seguía siendo para él una «epístola de paja» en comparación con el oro verdadero del evangelio. En una época tan tardía como 1540, en sus «Conversaciones convivales» (*Tafelgesprache*), Lutero deseaba que en la Universidad de Wittenberg St quedara fuera de programa, pues no tenía mucha importancia. La reorganización del canon de Lutero fue posteriormente abandonada, y gracias a Melanchton se armonizó la aparente contradicción entre Santiago y Pablo. Sin embargo, en los siglos posteriores, particularmente

48 Orígenes la conocía probablemente no por su Alejandría nativa, sino por su estancia en Palestina. Eusebio (HE VI 14,1) afirma que Clemente de Alejandría había comentado anteriormente a «Judas y al resto de las epístolas católicas», pero ninguno de los escritos conservados de Clemente muestra conocer a St.

dentro del protestantismo, St fue considerada a menudo como un testigo inferior del NT, en especial comparado con las cartas paulinas. En algunos casos fue rechazada como un producto tardío de la cristiandad ebionita o extremista judía.

En la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, con el crecimiento del sentido cristiano de la moral social y cuando la reticencia de Pablo al cambio de las estructuras sociales (p. ej. su tolerancia respecto a la esclavitud) ha sido objeto de crecientes críticas, St ha encontrado una mejor atmósfera de acogida. La máxima «¿Qué le aprovecha a uno, hermanos, decir "Yo tengo fe" si no tiene obras?», ejemplificada en proporcionar vestidos a los indigentes y alimentos a los hambrientos (St 2,14-16), ha sido considerada un correctivo importante para una cristiandad socialmente insensible. La falta de afirmaciones cristológicas sigue siendo un problema (Jesucristo, sólo dos veces: 1,1; 2,1); pero para una generación que ha crecido en la teología de la liberación la preocupación social es más importante. (Con mayor sensibilidad se podría decir que St muestra una sabiduría profunda sobre cómo trasladar la cristología a una vida cristiana con pleno sentido, tal como lo hizo Jesús mismo; pues aunque éste aparece en los evangelios sinópticos como el Hijo de Dios, Jesús no habló explícitamente de esta identidad suya, sino que explicó las buenas nuevas del Reino a los pobres, hambrientos y perseguidos.) Muchos, por tanto, en profunda sintonía con St 1,27, en donde la religión real es visitar a los huérfanos y las viudas en sus necesidades, estarían profundamente en desacuerdo con la afirmación de que St es una epístola de paja. Este cambio de perspectiva es una advertencia permanente para no despreciar una obra u otra del NT como inferior. Lo que una generación desprecia puede otra considerarlo el corazón del evangelio.

IX. CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) La cuestión de la estructura no carece de importancia; por ejemplo, ¿en qué grado se refiere primariamente a los maestros la continuación de 3,1? ¿Tiene el autor en mente a estos personajes a lo largo de todo el cap. 4? Dibelius (*James*, 5) describe a St como parenesis, es decir, una colección de materiales éticos de muchas fuentes con poca o ninguna continuidad, excepto quizá por palabras gancho o términos clave que relacionan un cierto número de subunidades. Un estudio más refinado pone de relieve que la parenesis puede tener una forma y un desarrollo; la mayoría de los comentaristas recientes no consideran a St una obra sin estructura, incluso aunque puedan estar en desacuerdo

en los detalles de esta estructura. Algunos sostienen que la estructura está controlada externamente, por ejemplo un midrás o interpretación homilética del Sal 12 (11); o la amplitud de un trozo utilizado para la predicación[49]. La más verosímil de estas hipótesis es la que afirma que la selección de los temas está dictada por esquemas preestablecidos en las homilías bautismales o en las instrucciones catequéticas sobre el comportamiento que se espera de los cristianos, tal como se ilustra con muchos paralelos con 1P. Cargal (*Restoring*) ofrece una visión de conjunto de las diferentes propuestas e intenta aplicar la teoría semiótica de Greimas. Sus unidades no se concilian fácilmente con los tópicos e indicaciones retóricas; por ejemplo considera que 1,22-2,13 es una sección, a pesar de que en 2,1 hay una nueva apelación («Hermanos míos»). Otros finalmente detectan una organización teológica del material en esta epístola, por ejemplo, en torno al principio de la doble inclinación (*yéser* o *yétzer*) que hay en cada ser humano hacia el bien y hacia el mal (cf. St 1,8; 4,8, y Marcus, «Evil»). Los lectores pueden comparar la estructura en diversos comentarios a St y ver si, o cómo, las diferentes divisiones afectan al sentido.

2) Vemos un progreso en las reflexiones del AT sobre la cuestión de las responsabilidades personales por el mal cometido. La afirmación de que Dios endureció el corazón del Faraón de modo que no cumplió lo que él había mandado a través de Moisés (Ex 4,21; 7,3-4; también 2Sm 24,1; Is 6,9-10) es una fórmula que no distingue adecuadamente entre la presciencia y la causalidad divinas. El progreso teológico se ve en la aparición de una figura distinta a Dios que inclina al pueblo hacia el mal: al principio es una figura angélica, no mala en sí misma (el Satán de Job 1,6-12; Zac 3,1-2), pero luego un tentador angélico malvado, o diablo (1Ts 2,18; Mt 4,1-11). Sin embargo, la sociedad moderna se queja mucho a este respecto de la herencia genética, que es lo mismo que quejarse de Dios. Entre la gente religiosa puede haber una exageración en el uso del motivo «el Diablo me empujó a hacer eso». St 1,13 cuestiona ambas posiciones cuando destaca la responsabilidad personal en la respuesta a la tentación o a la prueba. Sin embargo, el rechazo total de la existencia de un principio inteligente del mal, aunque también común hoy día, va en contra de muchos testimonios del NT y de la tradicional doctrina cristiana.

3) En sociedades con graves problemas de derechos civiles, por ejemplo entre negros y blancos, se ha afirmado a menudo que se puede leer St 2,1-7 sustituyendo «ricos» y «pobres» por «blancos» y «negros»

49 Respectivamente, M Gertner, *Journal of Semitic Studies*, 7 (1962), 267-293, P B R. Forbes, EvQ, 44 (1972), 147-153

y tener ya un sermón de relevancia inmediata. A pesar de que las sociedades, o las iglesias, logren integrar gentes de razas diversas, no se debería pensar sin embargo que los puntos de vista de St han perdido su importancia. Imaginemos una parroquia cristiana muy consciente socialmente a la que no se le puede acusar de ser indiferente respecto a los pobres. A pesar de todo, ¿queda libre el párroco de conceder una especial atención al rico generoso? La posibilidad de ulteriores dones monetarios desaparecerá pronto si no se efectúa un reconocimiento público de los donantes importantes (en el boletín parroquial, en una placa o lista de donantes). ¿Es posible vivir en este mundo y no mostrar parcialidad alguna? Al igual que el Jesús de los evangelios, ¿suscita St un reto cuyas condiciones no se cumplirán nunca totalmente hasta que venga el Reino?

4) Hemos dedicado una sección a St 5,14-16 y a las opiniones cristianas divididas sobre si la unción de los enfermos es o no un sacramento. Dejando de lado por el momento la unción especial del enfermo a cargo de un sacerdote, no se puede negar que St ha recogido y continuado una preocupación importante por la curación que procede del mismo Jesús. Pablo conocía a sanadores carismáticos y algunos insisten todavía hoy en que tales personas existen en la iglesia. La mayoría de los cristianos no piensan que se les ha otorgado un carisma especial de sanación. ¿Qué responsabilidad tienen estas personas en la continuidad del interés cristiano primitivo por la curación o el cuidado de los enfermos, especialmente en una cultura que confía cada vez más el cuidado de la salud a la profesión médica y a las organizaciones sanitarias?

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SANTIAGO

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = también sobre Judas; ** también sobre Judas y 1 Pedro y/o 2 Pedro): Adamson, J. B., NICNT, 1976; Blackman, E. C., TBC, 1957; Chester, A., NTT, 1994; Davids, P. H., NIGTC, 1982; NIBC, 1984; Dibelius, M., Hermeneia, 1975; Gench, F. T., ProcC (ed. rev.), 1995; **Johnson, L. T.**, AB, 1995; Kugelman, R., NTM, 1980*; Laws, S., HNTC, 1980; Martin, R. A., AugC, 1982; Martin, R. P., WBC, 1988; Perkins, P., IBC, 1995; Reicke, B., AB, 1964**; Ropes, J. H., ICC, 1916; Ross, A., NICNT, 1954; Sidebottom, E. M., NCBC, 1967**; Sloyan, G. S., ProcC, 1977; Tasker, R. V. G., TNTC, 1956; Townsend, M. J., EC, 1994; Williams, R. R., CCNEB, 1965.

Adamson, J. B., *James: The Man and His Message,* Eerdmans, Grand Rapids, 1989.

Baker, W. R., *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (WUNT 2, 68), Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995.
Becquet, G., *La carta de Santiago,* CB 61, Verbo Divino, Estella, 1996.
Cabaniss, A., «A Note on Jacob's Homily», en EvQ, 47 (1975), 219-222.
Cargal, T. B., *Restoring the Diaspora, Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James* (SBLDS 144), Scholars, Atlanta, 1993. Aproximación semiótica.
Darrical, N., *La carta de Santiago,* Verbo Divino, Estella, 1988.
Geyser, A. S., «The Letter of James and the Social Condition of His Addressees», en *Neotestamentica,* 9 (1975), 25-33.
Hort, F. J. A., *The Epistle of St James,* Macmillan, London, 1909. Comentario incompleto (hasta 4,7) por un famoso investigador del siglo XIX.
Knoch, O., *Carta de Santiago,* Herder, Barcelona, 1969.
Maly, E. H., *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Marcus, J., «The Evil Inclination in the Epistle of James», en CBQ, 44 (1982), 606-621.
Martin, R. P., «The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History», en G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Hom. a W. S. LaSor), Eerdmans, Grand Rapids, 1978, 97-103.
Mayor, J. B., *The Epistle of St James*, Macmillan, London, ^{3}1913.
Mitton, C. L., *The Epistle of James,* Eerdmans, Grand Rapids, 1966.
Moffatt, J., *The General Epistles,* Hodder & Stoughton, London, 1928.
Reese, J. M., «The Exegete as Sage, Hearing the Message of James», en BTB, 12 (1982), 82-85.
RevExp, 66 (4, 1969): número dedicado a St.

Capítulo 35

CARTA (EPÍSTOLA) DE JUDAS

Orígenes pensaba que la Carta de Judas «estaba provista de sonoras palabras de una gracia celestial». Sin embargo, hoy día, a excepción de la memorable frase de Jds 3, «Exhortándoos a combatir por la fe otorgada de una vez por todas a los santos», mucha gente piensa que esta breve obra es demasiado negativa, antigua y apocalíptica para servir de algo. Además, esta carta tiene un considerable número de dificultades textuales que reflejan la libertad que los copistas se tomaron en su transmisión, quizás porque la obra no era considerada normativa. De nada vale negar las dificultades; en verdad puede ser útil leer la sección dedicada al *Género literario apocalíptico* en el Cap. 37 antes de estudiar a Judas. Sin embargo, esta epístola nos ofrece una idea de cómo una autoridad eclesiástica respondía a los peligros, reales o previstos, cuando los cristianos comenzaban a dividirse desde dentro.

Después del *Trasfondo* y del *Análisis general* dedicaremos unas secciones a las siguientes cuestiones especiales: *Utilización por parte de Judas de literatura no canónica, Género literario, ¿Por quién y para quién, en dónde y cuándo?, Canonicidad* y *Bibliografía.*

I. EL TRASFONDO

En una sección posterior trataremos si esta carta fue de hecho escrita por Judas. Ahora nos preguntamos a qué personaje se refiere el autor cuando se describe a sí mismo como «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago». Judas es la transcripción castellana del nombre

SUMARIO DE INFORMACION BÁSICA

FECHA Virtualmente imposible de especificar Unos pocos investigadores la situan en los años 50, muchos, en el lapso entre 90 100

AUTOR/DESTINATARIOS Compuesta probablemente *en* la zona de Palestina en la que los hermanos de Jesus eran personalidades importantes Esta dirigida *a* cristianos influidos por las iglesias de Jerusalen o Palestina Algunos estudiosos piensan que fue escrita en Alejandria

AUTENTICIDAD Muy dificil de decidir Si es pseudoepigrafica, fue compuesta por alguien que consideraba a los hermanos de Jesus maestros dotados de autoridad

UNIDAD F INTEGRIDAD No se discuten seriamente

DIVISIÓN FORMAL

A Formula introductoria 1 2

B Cuerpo de la carta 3 23

- 3 4 Ocasion Luchad por la fe a causa de ciertos intrusos impios
- 5 10 Tres ejemplos de castigo a la desobediencia y su aplicacion
- 11 13 Tres ejemplos mas y descripción polemica de los intrusos
- 14 19 Profecias de Henoc y de los apostoles sobre la llegada de esa gente impía
- 20 23 Apelacion reiterada a la fe, diferentes normas de juicio a aplicar

C Doxologia final 24 25

propio griego *Ioudas*[1], llevado por el que se presenta como autor de esta carta y también por Judas Iscariote, el que entregó a Jesús. Si dejamos aparte este personaje, hay en Lc 6,16[2] otro Judas, (¿hijo de?) Santiago, hacia el final de la lista de los Doce «a quienes Jesús llamó apóstoles». No sabemos nada de él, y no hay razón para creer que éste fuera el autor de la carta, ya que para él «los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» formaban un grupo separado (Jds 17). Hch 15,22 27-33 presenta a un profeta llamado Judas (Barsabas), enviado con Silas a Antioquia como portador de una carta con la decisión de Santiago y los demás en el concilio de Jerusalén del 49. Unos pocos estudiosos defienden que lo de «hermano» de Santiago, como se llama a sí mismo el autor, es una designación metafórica (cristiano amigo y colaborador).

1 Derivado del hebreo Juda, uno de los doce hijos de Jacob/Israel

2 Tambien en Hch 1,13 Probablemente se trata de ese Judas (no el Iscariote) que aparece en Jn 14,22 Este Judas no esta en la lista marcana de los Doce (que en 3,18 nombra a Tadeo) ni en la de Mateo (10,3 Tadeo o Lebeo) Cf Cap 7, n 7 para el nombre hibrido Judas Tadeo

Sin embargo, la sugerencia más plausible y común de por qué el autor se identificaba a sí mismo por su relación con Santiago es que ese *pretendido Judas era uno de los cuatro hermanos de Jesús designados por su nombre* (el tercero en Mc 6,3: «Santiago, José, *Judas* y Simón; y el cuarto en Mt 13,55), por tanto, literalmente, hermano de Santiago. Con tal estatus familiar este Judas tenía la autoridad que el autor supone cuando manifiesta su intención de escribir una obra general «sobre nuestra común salvación» (Jds 3), un proyecto concebido antes de que surgiera un problema que le hizo enviar de inmediato esta breve misiva para contrarrestar la presencia de intrusos. El escritor puede recordar lo que los apóstoles habían predicho (v. 17); por ello, aunque no sea un apóstol se presenta a sí mismo como un maestro con cierto predicamento en la tradición. El autor pudo haber sabido hebreo, si tiene razón Bauckham al pretender que el uso de la Escritura por parte de Judas supone un texto hebreo distinto del de los LXX[3]. En la autodesignación del v. 1 Judas se identifica a sí mismo modestamente como siervo en relación a Jesús (cf. St 1,1), pero más concretamente como el hermano de Santiago, el famoso dirigente de la iglesia jerusalemita, probablemente porque la carta fue enviada desde allí o desde Palestina en general. En esta zona Judas podría haber gozado de autoridad si podemos juzgar por la tradición acerca de su vida. Al parecer los hermanos del Señor se convirtieron en apóstoles misioneros (en el sentido paulino: 1Co 9,5), pero su misión principal pudo haberse restringido a Palestina, en donde, según Julio Africano (HE I 7,14), la familia de Jesús se había congregado. Hegesipo nos dice (HE III 19-20) que los nietos de Judas, el «hermano de Jesús según la carne», eran dirigentes de las iglesias de la zona de Palestina hasta la época de Trajano (98-117)[4]. El detallado estudio de Bauckham sobre esta tradición (*Jude Relatives*, 45-133) sostiene con buenos argumentos que miembros de esta familia eran las fuerzas vivas entre los cristianos tanto de Galilea como de Jerusalén[5]. En lo que sigue aceptamos, pues, la hipótesis de

3 *Jude Relatives*, 136-137. El intento de situar la composición de Jds en Alejandría, por ejemplo J. J. Gunther, NTS, 30 (1984), 549-562, ha tenido pocos seguidores. Se esperaría que la Escritura usada en esa ciudad fuera la versión de los LXX.

4 En la lista de los obispos judíos de Jerusalén (HE IV 5,3 4; IV 22,4) Simeón/Simón (¿hermano o primo de Santiago?) sucede a éste Al final de la lista aparecen José/Joses y Judas (nombres dados a hermanos de Jesús en Mc/Mt) Esto sería en época del emperador Adriano (hacia el 130) si la lista fuera secuencial.

5. Judas era apreciado en algunos círculos (especialmente gnósticos) de Siria, pero de un modo confuso Judas, el hermano de Jesús, fue amalgamado con Tomás (Dídimo), cuyo nombre significa «mellizo», con lo que resultó un Judas Tomás, hermano mellizo de Jesús.

que esta carta fue enviada en nombre de Judas, hermano de Jesús y de Santiago (sobre el parentesco de estos hermanos, cf. Cap. 34, n. 2).

II ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

1. *Fórmula introductoria (vv.1-2)*

Trataremos más tarde ciertas cuestiones técnicas como el género literario y la identidad de los destinatarios. Aquí señalaremos que para Judas (como para Pablo: Rm 1,6; 1Co 1,24) los cristianos son los «llamados» y los que han asumido además la tradicional designación de Israel como el «amado» de Dios (Dt 32,15; 33,5.26).

2. *El cuerpo de la carta (vv. 3-23)*

Está enmarcado por sendas referencias a la fe en los vv. 3 y 20. En el inicio de este cuerpo *en los vv. 3-4* el autor *expone la ocasión de la carta*. El autor habla a los «amados» destinatarios de «nuestra salvación común», al parecer una salvación compartida como en Ef, deuteropaulina, 2,8, mientras que en los escritos genuinos de Pablo, anteriores a esta última, la salvación se concede en el futuro escatológico (1Ts 5,8-9; 1Co 3,15; Rm 5,9-10). Judas piensa en la fe como un cuerpo de enseñanzas tradicionales (tanto moral como doctrinal), «otorgadas a los santos de una vez por todas» en tiempos pasados, y se considera a sí mismo con el derecho de exponerla. Sus planes de hacerlo a un nivel general han sido interrumpidos por la aparición de «ciertos varones (*ánthropoi*) impíos que cambian la gracia de Dios en licencia y niegan al Señor Jesucristo» (v. 4)[6]. La descripción polémica de los de fuera que «se cuelan» para causar desorden aparece ya en Ga 2,4 y llega a ser común en el último tercio del siglo I (Hch 20,29, 2Tm 3,6; 2Jn 10). Debemos recordar, sin embargo, que esos personajes están descritos hostilmente y que ellos, por su parte, pudieron considerarse a sí mismos misioneros del evangelio. A causa de la referencia del v. 12 a que

6. Hay diferentes lecturas posibles «Niegan al unico dueño (= Dios) y a nuestro Señor Jesucristo», o «Niegan a nuestro solo Dueño y Señor Jesucristo» (como lo ha entendido 2P 2,1) «Negar a Dios» podria significar que los adversarios eran ateos o politeístas (pero no hay ningun dato mas en la carta que lo confirme), o que eran gnosticos que rechazaban al Dios creador del AT Negar a Jesucristo podría apuntar a una cristología cuestionable o a un estilo de vida impropio de un cristiano Algunos mantienen que esos maestros ponían en duda la autoridad de «Judas» sobre sus lectores u oyentes, pero nada hay en la carta del estilo «Escuchad lo que yo digo y no les presteis atención»

se «pastorean a sí mismos», algunos piensan que estos intrusos eran maestros, pero de su condenación en el v. 4 podemos reconstruir muy poco de su enseñanza.

Tres ejemplos de castigo a la desobediencia y su aplicación (5-10). Como veremos, algunos exegetas dudan de que Jds se dirija a una situación real; para ellos se trata de una epístola general que debía aplicarse donde lo exigiera la ocasión. Si piensa, sin embargo, en una situación real, el escritor G. A. Tuttle parece suponer que los destinatarios conocen lo que hay de erróneo en la doctrina que ataca; por ello se concentra en cómo la divinidad va a refutarla. (¿Es concebible que el autor haya sabido de la existencia de doctrinas extrañas pero sin la concretización necesaria para describirlas?[7].) En los vv. 5-7 se presentan tres ejemplos de la tradición israelita en los que Dios castiga la desobediencia. (Cuando el autor supone educadamente que a sus lectores les resultan familiares esos ejemplos, ¿está pensado en judeocristianos educados en ese trasfondo, o en cristianos de la gentilidad adoctrinados en el AT?) Aunque el Señor había sacado de Egipto a toda una generación[8], muchos mostraron en el desierto su falta de fe y fueron aniquilados antes de que Israel entrara en la tierra prometida (Nm 14). Ciertos ángeles de Dios abandonaron su privilegiada posición en el cielo para tener comercio carnal con mujeres (Gn 6,1-4) y Dios los recluyó en tinieblas, bajo tierra, hasta el día del juicio (1Hen 10,4-6; caps. 12-13)[9]. Sodoma y Gomorra practicaron la inmoralidad y fueron castigadas por el fuego (Gn 19,1-28). Estos tres ejemplos van seguidos en los vv. 8-10 por un comentario de aplicación al caso (v. 8:

7 El autor de 2Jn 10 desearía que fueran excluidos los que no enseñan la doctrina que él mantiene. 2Tm 4,3 advierte que las gentes se congregarán en torno a maestros que les dirán algo acorde con lo que el prurito de sus oídos desea escuchar Tales exhortaciones generales sobre las doctrinas no excluyen la posible presencia de conflictos específicos a los que se enfrenta la comunidad destinataria.

8 Los manuscritos difieren en su lectura del v 5 «Jesus», «el Señor» o «Dios». El Señor puede ser Jesús, por ejemplo, 1Co 10,4 describe a Cristo como la roca que se encontraron los que peregrinaban por el desierto Sobre este versículo, cf M Black, *Apophoreta* (Hom a E Haenchen), (Beihefte ZNW 30), Topelmann, Berlin, 1964, 39 45; C D Osburn, *Biblica*, 62 (1981), 107-115, A F J Klijn, en W. C Weinreich (ed), *New Testament Age* (Hom a B Reicke), Mercer, Macon, CA, 1984, 237-244 J Fossum, NTS, 33 (1987), 226-243

9 Algunos ven una referencia al relato hesiodico (*Teogonia* 713-735) de los titanes, encadenados y arrojados a las tinieblas del Tártaro, pero esto es mas plausible para 2P 2,4, que hace una referencia al Tartaro, que para Jds Los *oyentes* familiarizados con la mitologia griega pudieron rememorar a Hesiodo, pero metodológicamente, puesto que el trasfondo judío del relato es explicito, ¿debemos suponer que el autor conocía y se inspiro en esa historia clasica griega?

«De un modo similar éstos. .»), un esquema interpretativo que, según la ardorosa defensa de Ellis y Bauckham, es la clave de la estructura de Jds Aunque esta aplicación resume la condenación general del v. 4 pronunciando tres acusaciones contra los impíos intrusos, no queda claro en qué grado las acusaciones se corresponden con los tres ejemplos de los vv. 5, 6 y 7 (¿quizas en orden inverso?). Estas gentes corrompen su carne (como los sodomitas), rechazan el señorío (¿Dios? ¿Cristo?) y blasfeman de las glorias (¿ángeles?). Probablemente no es necesario que busquemos unas doctrinas erróneas específicas que hayan suscitado tal polémica de tono tan general[10]. En los vv. 9-10 el autor contrasta la irrisoria presuntuosidad de los adversarios con la modestia del arcángel supremo, Miguel, que no blasfemó cuando el Diablo intentó apoderarse del cuerpo de Moisés, sino sólo lo rechazó . , una historia derivada de la leyenda de Moisés que se desarrolló expandiéndose más allá del relato de su muerte narrada en Dt 34[11]. Clemente de Alejandría es uno de los primeros testigos primitivos que nos dicen que Jds extrajo este relato de la *Asunción de Moisés*, un apócrifo hoy perdido[12].

Tres ejemplos más y una descripción polemica de los impíos intrusos (11-13)[13] En un «ay» contra los adversarios, el autor reúne tres ejemplos más de personajes que, segun la tradición rabínica (*Aboth del R. Natán* 41,14), «no tendrán parte en el mundo venidero» Caín (cuya maldad, además del asesinato de su hermano, se había expandido en la tradición posterior, p. ej 1Jn 3,12), Balaán (quien, sobornado, enseñó a los madianitas cómo llevar a Israel a la idolatría Nm 31,8; Dt 23,5, Jos 24,9-10, tal como expande la tradición posterior[14]) y Coré (que se amotinó contra Moisés y Aarón Nm 16) Luego el autor deja correr un torrente de invectivas coloristas contra la «tesis» impía, que indica su maldad y de la que ha hablado previamente, contra la insubstanciali-

10 Los que buscan ideas concretas proponen a veces que se trataba de libertinos, que despreciaban a los angeles por haber dado la Ley a Moises

11 S E Loewenstamm, «The Death of Moses», en G W E Nickelsburg (ed), *Studies on the Testament of Abraham*, Scholars, Missoula, MT, 1976, 185 217

12 El *Testamento de Moises* (al parecer del siglo I d C) no se nos ha conservado completo ¿Era la *Asuncion* una obra separada, o el final del *Testamento*? Cf Apendice II

13 Sobre estos versiculos, cf G H Boobyer, NTS, 5 (1958), 45 47, J P Oleson, NTS, 25 (1979), 492 503, C D Osburn, CBQ, 47 (1985), 296 303, W Whallon, NTS, 34 (1988) 156 159

14 En Nm 22-24 hay una imagen mas positiva de Balaan, aqui este profeta rechaza los sobornos del rey Balak y no quiere profetizar contra la voluntad de Dios, pero la imagen negativa se impuso, como vemos por Filon, Josefo y los comentarios de los rabinos

dad de sus afirmaciones y sobre su castigo final. Una vez más, esta polémica no nos dice nada exacto sobre los adversarios. La imagen más interesante es la de corromper las comidas de hermandad (v. 12), puesto que nos recuerda las comidas cristianas en amor y unión (*agápe*), relacionadas con la eucaristía e infortunadamente a menudo causas de disputas (1Co 11,17-34). Se tiene la impresión de que los intrusos se han abierto camino hasta el corazón mismo del grupo de los destinatarios.

Profecías de Henoc y de los Apóstoles sobre la venida de esa gente impía (14-19). Recordar que la venida de esos impíos había sido predicha para los últimos tiempos (1Tm 4,1; 2Tm 3,1ss) forma parte de las advertencias del estilo de las de Jds. Ciertamente, la tradición presenta a Jesús mismo dando esos avisos apocalípticos sobre falsos mesías y profetas en los últimos días (Mc 13,22). Jds 14-15 comienza por una profecía contra los impíos pronunciada por Henoc, ese misterioso personaje que caminó con Dios y fue asunto al cielo sin morir, pero una vez más el escritor va más allá de la referencia contenida en el Gn (5,23-24) y se inspira en la tradición judía, en esta ocasión una conservada en 1Hen 1,9[15]. Algunos ven en el *Testamento (Asunción) de Moisés* 7,7.9; 5,5, un antecedente de esa descripción polémica de los impíos en Jds 16, pero el paralelismo está lejos de ser claro. El autor menciona luego una profecía de los apóstoles, «En los últimos tiempos vendrán murmuradores, que caminan según sus propios deseos impíos». El NT no conserva en ningún otro lugar un pasaje semejante; el escritor parece inspirarse en una tradición cristiana más amplia, al igual que se aprovecha de una tradición israelita más extensa que el AT.

Apelación reiterada a la fe; diferentes clases de juicios (20-23). A pesar de que proporcionalmente el autor ha concedido mayor espacio a la polémica, se puede sostener que estos versículos contienen tanto el propósito como el verdadero clímax de la carta. En el v. 3 el escritor manifestaba que su deseo era «escribiros, carísimos, exhortándoos a combatir por la fe». A modo de inclusión, en el v. 20 explicita cómo luchar por ella «Queridos, edificaos por vuestra santísima fe». Esto ha de hacerse orando en el Espíritu Santo y manteniéndose en el amor de Dios..., un buen aviso para cualquier momento. Entonces, sin embargo, era más urgente porque —mientras esperan la misericordia que el Señor Jesucristo les mostrará en el día del juicio— los destinatarios tienen que vérselas con esos murmuradores que no poseen el Espíritu (v.

15 La cita de Jds está más cercana en algunos lugares a un fragmento arameo de 1Hen conservado en Qumran que al texto etiópico o griego fragmentario. Cf. C. D. Osburn, NTS, 23 (1976-1977), 334-341.

19)[16]. Dada la cantidad de polémica hasta el momento, quedamos sorprendidos al encontrar matices en el trato diferenciado que ha de darse a esas gentes· a los que dudan o vacilan, mostrar misericordia; a otros, hay que salvarlos arrancándolos del fuego, de otros, finalmente, hay que compadecerse con precaución, odiando sus corrupciones[17]. Evidentemente, las advertencias de Jesús sobre los juicios en la comunidad no han quedado sin efecto (Mt 18,15-22)

3. *Doxología conclusiva (vv. 24-25)*

Jds no concluye con mensajes personales a los destinatarios; la conclusión es más bien una doxología solemne, probablemente tomada de la liturgia, pero adaptada al estado de los destinatarios, rodeado de peligros. Jds bendice al solo y único (*mónos* = monoteísmo) Dios, que puede mantenerlos seguros, sin caídas, y que los conduce jubilosos al juicio, sin tambalearse (cf. 1Ts 5,23; 1Co 1,8). La modificación cristiana de esta alabanza judía monoteísta se manifiesta en que esto ocurre a través de Jesucristo, nuestro Señor, lo que no está lejos del «un solo Señor, un Dios» de Ef 4,5-6 (cf. St 1,1)

III UTILIZACION DE LITERATURA NO CANONICA POR PARTE DE LA CARTA DE JUDAS

Este uso ha sido un problema a lo largo de los siglos los teólogos han afirmado que si el autor estaba inspirado, debería haber sido capaz de reconocer lo que estaba inspirado y lo que no. (A veces el argumento ha discurrido por otra vía puesto que el autor de Jds estaba inspirado, los libros que cita, como 1Hen, han de estar inspirados.) Hoy día la mayoría piensa que esto es un pseudoproblema, ya que presupone una interpretación simplista de la inspiración y de la canonicidad. La inspiración divina era generalmente aceptada cuando Israel o la Iglesia cristiana declaraba canónico un libro[18]. Aunque había acuerdo entre los

16 Webb, «Eschatology», señala que a Jds le preocupa no solo el juicio futuro sino tambien el presente, realizado en y a traves de la comunidad, para separar de ella a los intrusos

17 Los manuscritos griegos de Jds difieren en su texto sobre lo que deberia hacerse y en la distincion de dos o tres grupos Cf S Kubo, en E J Epp G D Fee (eds), *New Testament Text Criticism*, Clarendon, Oxford, 1981, 239 253, J M Ross, ExpTim, 100 (1989), 297 298

18 Algunos cristianos piensan que la mocion interior del Espiritu los capacita para reconocer lo que esta inspirado, pero los desacuerdos producidos por esa inspiracion privada hacen que muchos se vuelvan a un criterio externo

judíos del siglo I d.C. en que «la Ley y los profetas» eran inspirados y canónicos, no existía unanimidad sobre los «otros escritos».

Sin embargo, la falta de un canon fijo, solución al problema de las citas de Jds ofrecida por muchos estudiosos, puede que no vaya directamente al asunto. Al parecer, los judíos y los cristianos primitivos utilizaban ciertos libros considerándolos sagrados y dotados de autoridad (tratándolos así virtualmente como inspirados) sin preguntarse si estaban o no al mismo nivel que la Ley y los profetas. No se puede confinar la dependencia de Jds de escritos no canónicos a la cita de 1Hen en los vv. 14-15 y a la de la *Asunción de Moisés* en el v. 9. Además, el castigo de los ángeles en el v. 6 se deriva de 1Hen, y la polémica del v. 16 puede estar tomada de la *Asunción de Moisés*[19]. En los ejemplos de Caín y Balaán del v. 11 Jds depende de una tradición sobre esos personajes bíblicos que evolucionó más allá del relato bíblico. En los vv. 17-18 cita igualmente palabras de los apóstoles que no se encuentran en libros que los cristianos habrían de estimar finalmente como bíblicos. En otras palabras, el autor acepta y se siente libre para citar una amplia colección de tradiciones israelitas y cristianas, y no se confina a una colección de obras escritas consideradas canónicas por algún grupo de los que conocemos. Por tanto es posible que la cuestión de la canonicidad nunca haya ocupado la mente del autor.

IV GENERO LITERARIO

Recientemente la aplicación de nuevos métodos han revivificado el estudio de Jds. Por ejemplo, Neyrey se ha concentrado en la utilización de modelos y perspectivas de las ciencias sociales para complementar otras aproximaciones. El bienestar del grupo, no el de los individuos, era de suma importancia en la antigüedad. Neyrey nos recuerda el esquema del patrono-cliente, en el cual Dios y Jesús eran considerados benefactores celestiales, y los autores sus agentes. Los ataques contra lo que el escritor estima beneficioso para el grupo serán tratados con indignación como ataques a la divinidad.

También se ha prestado una atención considerable a cuestiones literarias y a la estructura retórica según los cánones grecorromanos (p. ej. Charles, *Literary*, 20-29). Entre los diversos tipos de retórica se

19 Algunos estudiosos ven algunos paralelos entre el *Testamento de los XII Patriarcas* y Jds 6 7 sobre el tema de los ángeles y Sodoma (TestNef 3, 4 5, TestBenj 9,1) Existen, sin embargo, elementos cristianos en los *Testamentos*, por lo que es difícil saber en qué sentido va la influencia

pueden descubrir aspectos de retórica deliberativa en las exhortaciones, en los argumentos disuasorios y en las advertencias de Jds. Ahora bien, hay también elementos de retórica epidíctica en las intensas emociones expresadas o evocadas, y de retórica forense en las acusaciones y ayes. Al mismo tiempo la utilización del paralelismo y las ilustraciones triples en la argumentación de Jds es un eco del AT.

Si intentamos aplicar la distinción de Deissmann entre epístola y carta (p. 542), ¿qué es esta obra? Jds muestra un poco más del formato de carta cristiana que St. En vez del «saludos», plano, de St 1,1, la frase «misericordia, paz y amor» de Jds 2 no está lejos de la fórmula introductoria de 1 y 2Tm y 2Jn. St terminaba sin signo alguno de salutación conclusiva; Jds 24-25 presenta una doxología mayestática que puede compararse con la alabanza con la que termina Rm (16,25-27).

La indicación «A las doce tribus en la diáspora» de St 1,1 puede ser más precisa que la frase correspondiente en Jds «A los llamados, a los amados en Dios Padre, conservados en Jesucristo» (v. 1), que podría aplicarse a cualquier cristiano. Sin embargo, internamente, el contenido de Jds parece concretar más la situación de los destinatarios. Esto nos lleva a una cuestión muy difícil: ¿Cuánto de la polémica de Jds ha de entenderse literalmente y cuánto es lenguaje tradicional? Que debemos ser cautos lo indica el hecho de que algo de la descripción de los adversarios en Jds 16 puede haber sido tomado de la *Asunción de Moisés*; y, a su vez, una gran parte de la polémica de 2P está tomada simplemente de Jds, como veremos en el capítulo siguiente. Apenas es concebible que los tres autores estuvieran frente a la misma situación, de modo que existía la convención de reutilizar las descripciones polémicas. ¿Significa esto que Jds tiene como destinatarios a los cristianos de todas las iglesias, y que no describe una herejía particular, sino que alerta a todos de un problema general, como muchos estudiosos afirman ahora? Quizá no sea necesario ir tan lejos. No hay afirmación alguna en esta carta de que sus destinatarios sean una comunidad, como ocurría con las cartas paulinas. Sin embargo, la situación descrita en Jds 3-4 puede ser real, a saber, una intención inicial de dirigir una exhortación general a cristianos ante los que Judas gozaba de autoridad (así pues, presumiblemente, a los que tuvieran alguna relación con la iglesia, o iglesias, madre de Jerusalén/Palestina, con las que el nombre de Judas estaba relacionado), interrumpida por el reconocimiento urgente de que en algunas de esas comunidades se estaba introduciendo una falsa doctrina. Ciertamente la descripción polémica de la indignidad de los responsables podía ser tradicional (p. ej. «ciertas personas impías» en los vv. 4 y también en 10-13; 16-19) sin que haya que re-

chazar la historicidad de su presencia. ¿De qué doctrina peligrosa se trataba? Se podría reconstruir a partir de estas frases una situación en la que ciertas iglesias judeocristianas o gentiles —acostumbradas a respetar la herencia judía y sus exigencias morales (como podría esperarse de zonas en donde los nombres de Judas y Santiago de Jerusalén eran autoridades de primer rango)— estaban siendo minadas por cristianos fuertemente influidos por el mundo pagano y que afirmaban que el evangelio había liberado a los creyentes de las obligaciones morales. Para condenar tales ideas libertinas, Jds recurría a ejemplos de malvados de la tradición israelita que intentaron seducir a Israel o a sus figuras más conspicuas. Si se nos permite este *minimum* de reconstrucción, dada la presencia de elementos del formato de carta, hay razón para pensar que Jds puede describirse específicamente como una carta más que como una epístola.

V. ¿POR QUIÉN? ¿A QUIÉNES? ¿EN DÓNDE? ¿CUÁNDO?

Hay que reconocer honestamente que tenemos poca información para responder a tales preguntas, quizá menos que en cualquier otra obra del NT.

1. *¿Por quién?*

¿Escribió realmente esta breve carta el hermano de Jesús y de Santiago (aunque fuera por medio de un escriba), o fue un discípulo, o incluso alguien más remoto que utilizó el nombre de Judas? Alguien podría defender la autenticidad argumentando que Judas no era lo suficientemente importante como para que un escritor invocara su nombre en una composición pseudónima, pero tal postura pasa por alto la importancia de los parientes de Jesús y de los descendientes de Judas en las iglesias de Jerusalén o de Palestina. Nadie puede probar positivamente que Judas escribió esta carta, pero podemos preguntarnos si hay algún aspecto en ella que excluya la autenticidad. Por ejemplo, ¿fue compuesta en un lugar distinto a Palestina donde vivía Judas, o en un estilo que no es verosímil que éste poseyera, o en un momento posterior a su vida?

2. *¿En dónde?*

La autenticidad favorecería como lugar de origen a Palestina, puesto que Santiago era el dirigente de la iglesia de Jerusalén y los descen-

dientes de Judas siguieron siendo importantes en Palestina[20]. Jds no cita al AT al pie de la letra, pero sus alusiones parecen depender de un conocimiento de las Escrituras hebreas más que de un uso de los LXX (muy al revés que en la mayoría del NT, incluyendo St), y esto proporciona una baza a Palestina por encima de otros centros cristianos de lengua griega. En Qumrán se han encontrado numerosas copias de 1Henoc, un apócrifo citado en Jds, y, aunque en último término esta obra circuló ampliamente y en otras lenguas, hay pruebas que sugieren que el autor de Jds conocía la forma aramea de este apócrifo (n. 15).

¿Qué nos dice del lugar de origen *el estilo de la argumentación*? El autor tiene un buen dominio del vocabulario griego, y su uso de las conjunciones, oraciones participiales y aliteraciones es más que adecuado. Por ello, algunos defienden que el griego era su lengua materna. Pero otros investigadores replican que un hablante nativo hebreo o arameo pudo haber aprendido ese estilo griego si había sido educado en retórica y se había introducido profundamente en la literatura judía helenística. En la disposición de los ejemplos de la tradición judía dentro de las técnicas exegéticas de Jds encuentra Bauckham reminiscencias del modo como se unen los textos en algunos de los comentarios de Qumrán. Si alguien duda de que un paisano galileo, como Judas el «hermano» de Jesús, pudiera haber escrito esta carta por sí mismo, existe siempre la posibilidad de que hubiera empleado un escriba bien educado en griego. Por ello, el argumento del estilo no excluye la autenticidad y el origen de la carta en Palestina, incluso aunque de algún modo favorezca la pseudonimia.

3. *¿Cuándo?*

El ámbito de las propuestas factibles va desde el 50 hasta el 120 d.C. El argumento para una datación en el siglo II basado en que Jds está dirigida a gnósticos tiene poco valor como veremos en el párrafo si-

20 Algunos defienden Siria, en donde Judas el hermano de Jesús era conocido, especialmente en la literatura gnóstica Sin embargo, allí era mas a menudo conocido como Judas Tomas o Dídimo (cf n 5), no simplemente como Judas, el «hermano de Santiago» (Jds 1) La sugerencia de que Jds fue compuesta en Siria porque un autor pseudoepigrafico escogio el nombre de «Judas» para contrarrestar la apelacion a Judas Tomas por parte de los gnósticos no es verosimil para obtener mayor autoridad debía haber añadido la frase «hermano de Jesus» Soards («1 Peter») ha pretendido relacionar la carta de Judas con 1 y 2P como obra de una escuela petrina, pero esto hubiera sido más verosimil si Jds se hubiera inspirado en 2P, mas que al revés En este último caso Jds era conocida en la escuela petrina (en Roma, presumiblemente)

guiente. Tampoco es pertinente el argumento de que Jds tiene rasgos de un «protocatolicismo» porque en los vv. 3 y 20 presenta a la fe como un cuerpo de doctrina. No sólo no es datable este fenómeno sino que, además, Jds carece de rasgos que los investigadores clasifican como protocatólicos, por ejemplo cierto olvido de la parusía (contrástense los vv. 14, 21 y 24) y la insistencia en una estructura eclesiástica dotada de autoridad. Ciertamente, no podemos datar a Jds demasiado tarde puesto que esta carta fue utilizada ampliamente por el autor de 2P, y éste no puede datarse probablemente más tarde de los años 125-150. En el otro extremo del espectro algunos han intentado fechar a Jds en algún momento posterior a St, suponiendo que los dos escritos fueron dirigidos a los mismos destinatarios; puesto que St no menciona la falsa doctrina, Jds debió de escribirse posteriormente cuando de repente llegaron esas «gentes impías». Pero esta conjetura es demasiado amplia para basarse sólo en el hecho de que Judas se identifica a sí mismo como el hermano de Santiago. La referencia a las palabras pronunciadas de antemano por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo (v. 17) suenan como si los apóstoles (¿los Doce?) pertenecieran ya a una generación pasada[21], pero esto puede ser verdad en cualquier momento del *último tercio del siglo I*. En este período encontramos también casos del uso de «fe» para describir un cuerpo de creencias y prácticas como en Jds 3[22]. Suponiendo que Judas escribiera esta carta, su aparición en las listas de los hermanos de Jesús como el tercero o cuarto de ellos sugiere que era uno de los más jóvenes. Pudo vivir, por consiguiente, hasta los años 90-100, lo que puede ser una fecha plausible para la carta. Así pues, la datación puede favorecer la pseudonimia, pero no es una prueba de ella.

5. *¿A quiénes?*

Una vez más se trata de conjeturar más o menos inteligentemente. Algunos han intentado identificar a los pretendidos destinatarios a partir del error atacado en la carta. Si se trata de un tipo de libertinaje, ¿pudo proceder éste de un mal entendimiento de la proclamación paulina de la libertad respecto a las obligaciones de la ley mosaica? (Así Rowston, «Most»). Esto podría suponer unos destinatarios situa-

21 La suposición de que Jds se refiere a predicciones anteriores y no a los apóstoles del pasado no es totalmente convincente.

22 Es cierto esta concepción de la fe puede encontrarse anteriormente (Ga 1,23), pero la frase «otorgada a los santos de una vez por todas» no da la impresión de un evento reciente

dos en la esfera paulina de influencia. Ahora bien, no hay en la carta ninguna cita explícita de Pablo, como sí había en St 2,24, y la polémica contra ciertos posibles rasgos libertinos en Jds 4.7.16.18.19 es demasiado general y estereotipada como para permitirnos concretizar esta fuente. La acusación del v. 8, a saber, que esos impíos invasores blasfeman de las glorias, ha alimentado muchas especulaciones sobre su identidad, pero se trata seguramente de explicar lo obscuro por lo más obscuro. Se ha supuesto que «esos impíos» eran gnósticos por la seguridad con la que el autor dice a sus lectores que «ya habéis conocido de una vez todas las cosas» y la afirmación de que los invasores impíos blasfeman «de lo que no conocen» (v. 10). La acusación del v. 4 de que esos adversarios niegan a Dios y la insistencia en un único y solo Dios en el v. 25 han sido interpretadas como ataques al rechazo gnóstico del Dios creador, pero tanto la interpretación como la lectura del v. 4 son dudosos (cf. n. 6). La referencia a Caín en el v. 11 ha sido relacionada con un grupo de gnósticos del siglo II llamados cainitas, que consideraban al Dios del AT como responsable del mal (cf. Jds 8: «Rechazan el señorío [¿de Dios?]). Debería ser obvio que tales afirmaciones son especulaciones sin base, aunque la polémica de la carta deba entenderse literalmente. Todas ellas proceden de la dudosa suposición de que el gnosticismo estaba muy extendido en la cristiandad del siglo I, de modo que cualquier referencia a «conocer» enmascaraba una afirmación gnóstica[23]. Seamos realistas. el ataque a los impíos en Jds no nos ayuda para identificar o localizar a los destinatarios.

A partir de la autoidentificación del autor como hermano de Santiago se ha supuesto que Jds habría sido compuesta para los mismos destinatarios que St. Sin embargo, la carta de Judas carece del encabezamiento «A las doce tribus en la diáspora» de St 1,1 así como de cualquier referencia explícita o implícita a la carta de Santiago. No es imposible que tanto Jds como St hubieran sido dirigidas a regiones en las que los «hermanos de Jesús» gozaban de gran respeto, pero eso podría significar una zona amplia con diferentes iglesias. Acorde con esta imagen es la suposición de que los destinatarios conocían ampliamente la tradición judía de modo que fueran convincentes para ellos los ejemplos citados en Jds. Más de esto no puede decirse.

23. Para un rechazo de la hipótesis gnóstica respecto a los adversarios, cf. Eybers, «Aspects».

VI CANONICIDAD DE LA CARTA DE JUDAS

Ya a comienzos del siglo II era la carta de Judas lo suficientemente importante como para que fuera copiada por el autor de 2P. En Occidente, hacia el 200 (Fragmento muratoriano, Tertuliano), Jds era aceptada como Escritura. En el Oriente, por esa misma época, según HE VI 14,1, Clemente de Alejandría la comentó y, ciertamente, Orígenes la respetaba, aunque era consciente de que otros la rechazaban. Dos papiros, P^{72} y P^{78}, atestiguan el uso de Jds en los siglos III y IV. Sin embargo, la utilización por parte de Jds de un apócrifo como 1Hen suscitó problemas, y a comienzos del siglo IV Eusebio colocó esta carta en la lista de libros discutidos. Finalmente hacia el 400, gracias a la contribución de Atanasio y Jerónimo a la formación del canon, Jds fue aceptada como canónica en el Oriente de lengua griega y también en Occidente. La aceptación por parte de las iglesias de lengua siríaca llegó en el siglo VI.

En su edición del NT de 1522 Lutero colocó a Jds, junto con St, Hb y Ap, al final del volumen, como libros de menor calidad, y tanto el cardenal Cayetano como el protestante Ecolampadio vieron problemas en ella. Sin embargo, no se produjo un debate continuo sobre esta carta en los siglos posteriores comparable al que hubo sobre St, porque Jds no era teológicamente importante. Aunque se le ha dedicado una amplia bibliografía, Jds no ha desempeñado una función significativa en la formación del pensamiento de las iglesias cristianas.

Normalmente concluimos nuestro tratamiento de cada libro del NT con una sección dedicada a «Cuestiones y problemas para ulterior reflexión». Jds, sin embargo, es una obra muy breve, y hoy día muchos no aprecian o encuentran correcta su argumentación basada en una tradición israelita sobre los ángeles que pecaron con mujeres, la batalla de Miguel con el Diablo por el cuerpo de Moisés, Sodoma, Balaán y Coré. Debemos a Jds reverencia como libro de la sagrada Escritura, pero su aplicabilidad a la vida ordinaria sigue siendo una formidable dificultad. Es interesante notar que en el leccionario litúrgico para un ciclo de tres años, en uso en la Iglesia católica y en otras iglesias importantes, un leccionario que cubre una porción amplia de la Escritura, nunca se lee la carta de Jds en ninguno de los 156 domingos, sino sólo en un día entre semana (y en esa perícopa no entran a formar parte los vv. 17.20-25, que son el corazón de esta carta).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE JUDAS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES: En las *Bibliografías* de los Caps. 33 (1 Pedro), 34 (Santiago) y 36 (2 Pedro) los asteriscos señalan comentarios a Jds.

Bauckham, R. J., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church,* Clark, Edinburgh,1990. El cap. 3 ofrece una historia de la investigación sobre Judas.

Charles, J D., *Literary Strategy in the Epistle of Jude,* Scranton University, 1993. Vuelve a utilizar artículos previamente publicados; amplias bibliografías.

Dunnett, W. M., «The Hermeneutics of Jude and 2 Peter, The Use of Ancient Jewish Traditions», en JETS, 31 (1988), 287-292.

Ellis, E. E., «Prophecy and Hermeneutic in Jude», en Id. (ed.), *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT 18), Mohr-Siebeck, Tubingen, 1978, 221-236.

Eybers, I. H., «Aspects of the Background of the Letter of Jude», en *Neotestamentica*, 9 (1975), 113-123.

Hiebert, D. E., «Selected Studies from Jude», en BSac, 142 (1985), 142-151, 238-249; 355-366

Joubert, S. J., «Language, Ideology, and the Social Context of the Letter of Jude», en *Neotestamentica*, 24 (1990), 335-349.

Joubert, S. J., «Persuasion in the Letter of Jude», en JSNT, 58 (1995), 75-87.

King, M. A., «Jude and 1 and 2 Peter· Notes on the Bodmer Manuscript», en BSac, 121 (1964), 54-57.

Maly, E. H., *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro,* Sal Terrae, Santander, 1966.

Rowston, D. J., «The Most Neglected Book in the New Testament», en NTS, 21 (1974-1975), 554-563.

Stoeger, A., *Carta de san Judas. Segunda carta de san Pedro,* Herder, Barcelona, 1967.

Thekkekara, M., «Contend for the Faith, The Letter of Jude», en *Biblebhashyam*, 15 (1989), 182-198.

Watson, D. F., *Invention, Arrangement, and Style, Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104), Scholars, Atlanta, 1988, 29-79.

Webb, R. L., «The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions», en BulBR, 6 (1996), 139-151.

Wisse, F., «The Epistle of Jude in the History of Heresiology», *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Hom. a A. Bohlig), Brill, Leiden, 1972, 133-143.

Wolthuis, T. R., «Jude and Jewish Traditions», en CTJ, 22 (1987), 21-41.

Wolthuis, T. R., «Jude and Rhetoricism», en CTJ, 24 (1989), 126-134.

Capítulo 36

SEGUNDA EPÍSTOLA (CARTA) DE PEDRO

Con suma probabilidad esta obra pseudónima fue la última, cronológicamente, que se compuso en el NT; y, como veremos, a pesar de la impresión hasta cierto punto suave que produce a primera vista, ha sido objeto de agrio debate en nuestros días. Después del *Trasfondo* y del *Análisis general*, dedicaremos otras secciones a *¿Por quién y a quién?*, *¿Dónde y cuándo?*, *Canonicidad y Protocatolicismo*, *Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I. EL TRASFONDO

Dada nuestra costumbre de tratar cada obra como aparece hoy día, ¿qué trasfondo sobre Pedro presupone esta carta además de lo ya dicho a propósito de 1P (Cap. 33)? El autor invoca la vida real de Simeón Pedro (1,1) utilizando para este «apóstol de Jesucristo» una forma griega de su nombre más cercana al original hebreo (no *Simôn*, sino *Symeôn*, derivado de *Shyme'on*, utilizado para designar a Pedro sólo en Hch 15,14) y realzando su condición de testigo ocular de la transfiguración (2,16-18). El autor de 2P se envuelve a sí mismo con las vestiduras del que escribió 1P con la frase «Ésta es, carísimos, la segunda epístola que os escribo» (3,1). Él sabe también que «nuestro amado Pablo os escribió conforme a la sabiduría a él concedida, hablando de estas cosas como lo hace en todas sus cartas» (3,15-16). Ciertamente, con ciertos aires de superioridad Simeón Pedro hace alusión a su preeminente posición doctrinal como intérprete de las Escrituras, puesto que en las cartas de Pablo «hay algunas cosas difíciles de

SUMARIO DE INFORMACION BASICA

FFCHA Posterior a las cartas paulinas, posterior a 1P y a Jds, muy probablemente, hacia el 130 d C , decada arriba o abajo

DESTINATARIOS/PROCEDENCIA Dirigida probablemente a lectores cristianos del Mediterraneo oriental (¿Asia Menor?) que habrian conocido los escritos paulinos y 1P Compuesta quiza en Roma, pero se han sugerido tambien Alejandria y Asia Menor

AUTENTICIDAD Es un escrito pseudonimo, compuesto por alguien que deseaba ofrecer un mensaje final de Pedro con advertencias de este apostol

UNIDAD E INTEGRIDAD No hay discusiones importantes sobre ellas

DIVISION FORMAL
A Formula introductoria 1,1 2
B Cuerpo de la carta 1,3 3,16
 1,3 21 Exhortacion al progreso en la virtud
 2,1 22 Condena de los falsos maestros (polemica tomada de Jds)
 3,1 16 Retraso de la segunda venida
C Exhortacion conclusiva y doxologia 3,17 18

entender que hombres indoctos e inconstantes pervierten para su propia destrucción, como hacen con las demás Escrituras». Sin nombrar a su fuente cita 2P amplias secciones de la carta de Judas, el hermano de Santiago (modificando lo que pudiera ser objetable en ella), inspirándose así en una tradición venerada por esos cristianos para los que los «hermanos del Señor» eran autoridades. Ya son agua pasada las disputas cuando Pablo hacía maliciosas observaciones sobre Santiago y Cefas (Pedro) como las «así llamadas columnas» de la iglesia de Jerusalén o se enfrentaba cara a cara con Cefas (Ga 2,9.11). Con 2P estamos mucho más cerca de la perspectiva de 1Clem, escrita en Roma entre el 96 y el 120, que habla de Pedro y Pablo como pilares de la Iglesia. Si en el siglo II los judeocristianos de la literatura *pseudoclementina* exaltaban a Santiago sobre Pablo porque éste había hecho mucho daño, y si Marción enaltecía a Pablo como el único apóstol y rechazaba la herencia judía, el Simeón Pedro que imparte sus instrucciones en 2P es como un personaje puente que procura conservar los variados legados. En este sentido es ésta una verdadera «epístola católica».

II. ANÁLISIS GENERAL DEL MENSAJE

1. *La fórmula introductoria (1,1-2)*

Es la única concesión substancial de 2P al formato de carta, que define en un tono general a los destinatarios como los que «han recibido una fe del mismo valor que la nuestra». El autor no escribe esta frase para asegurar a los conversos de la gentilidad que tienen la misma fe que los judeocristianos (como en Hch 11,17), sino para afirmar que gracias a la «divina justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo»[1] todos los cristianos tienen la misma fe que los compañeros originales de Jesús, de los que Simeón Pedro es el portavoz por excelencia (1,16). En otras palabras, sólo hay una fe cristiana, como en Ef 4,5. Muchos llaman la atención sobre el significado de «fe» en este pasaje como un conjunto de creencias, que no tiene el sentido paulino de confianza, incluso aunque el Apóstol pueda hablar de la «fe» en un sentido más objetivo (p. ej. Ga 1,23). El saludo, «La gracia y la paz se os multipliquen», está copiado de 1P 1,2[2]. El «conocimiento (*epígnosis*) de Jesús nuestro Señor» (2P 1,2) en un tema que se repetirá más tarde en esta carta, puesto que es el antídoto de la falsa doctrina.

2. *Cuerpo de la carta (1,3-3,16)*

2P 1,3-21 es una exhortación[3] *al progreso en la virtud*, que utiliza vocablos apilados unos sobre otros en una abundancia lujuriosa (p. ej., 1,5-7: fe, virtud, conocimiento, autocontrol, perseverancia, piedad, afección de unos por otros, amor). Por medio de una frase memorable el autor desea que sus destinatarios «sean partícipes de la divina naturaleza» (1,4), un modo griego más abstracto de expresar la idea de 1P 5,1: «partícipes de la gloria que ha de revelarse» (o de 1Jn 1,3: *koino-*

1. «Justicia» (*dikaiosyne*) tiene aquí una doble connotación *poder* divino que hace justos a los afectados, y *justicia* propiamente dicha, puesto que lo hace sin acepción de personas (pp. 748-750) Éste es uno de los textos más claros del NT en llamar «Dios» a Jesús BINTC, 184

2 Otros pasajes en los que 2P refleja a 1P son los siguientes *2,5* y 1P 3,20b Noé y los que se han salvado con él del Diluvio; *2,14* y 1P 4,3 pecar continuamente, *2,18* y 1P 4,2 los deseos de la carne, *3,1*· referencia a una carta anterior, y 1P 1,10-12 los profetas del AT y los apóstoles o misioneros cristianos; *3,14* y 1P 1,19 «inmaculados y sin tacha». Cf. G H Boobyer, en A. J B. Higgins (ed.), *New Testament Essays* (Hom. a T W. Manson), Manchester University, 1959, 34-53.

3. F. W. Danker, CBQ, 40 (1978), 64-82, apunta al estilo de un cierto tipo de emperador romano que como benefactor imperial se dirige a las asambleas cívicas de su reino

nía con el Padre y el Hijo)[4]. Los cristianos que no hacen progresos se convierten en ciegos y olvidan que han sido limpiados de sus pecados (2P 1,9): una teología del bautismo como iluminación (cf. Hb 6,4) y ablución.

En 1,12-15 el autor habla como Pedro frente a la muerte y quiere dejar a sus destinatarios este recordatorio de modo que tras su partida sean capaces de recordar que él dijo tales cosas. Tiene la autoridad para hacerlo porque las verdades sobre Cristo que él (y los otros apóstoles: «nosotros») han proclamado no son «mitos sabiamente pergeñados», sino el testimonio de un testigo ocular de la revelación celeste divina en el momento de la transfiguración, en la que reconocieron a Jesús como el Hijo amado de Dios (1,16-19). Esta referencia a la transfiguración es probablemente por parte del autor de 2P una exégesis de 1P 5,1, en donde Pedro se describe a sí mismo como «partícipe de la gloria que se ha de revelar». Debemos preguntarnos, sin embargo: ¿por qué el autor de 2P considera la transfiguración tan útil como fuente de seguridad en vez de, por ejemplo, recurrir a la famosa aparición de Cristo resucitado a Pedro (1Co 15,5; Lc 24,34)? ¿Sirve la transfiguración en 1,16 como una afirmación de la prometida «parusía de nuestro Señor Jesucristo» (negada por los escarnecedores [3,3-4] porque está más cerca de esa clase de teofanía esperada en los últimos días que una aparición postpascual? ¿Recurre el autor a la transfiguración porque desea dejar en claro una cierta superioridad de Pedro sobre Pablo (3,15-16), quien podría afirmar que ha visto al Cristo resucitado pero no al Cristo transfigurado durante su vida pública? ¿Es la autoridad de la transfiguración más segura que la de una aparición postpascual, porque el autor deseaba rechazar los mitos de los visionarios gnósticos que muy frecuentemente utilizaban al Cristo resucitado como fuente de discursos de revelación para fundamentar sus doctrinas?

La profecía entra también en el cuadro de 2P. Según 1,14, Jesús anunció de antemano la (futura) muerte de Pedro, una tradición que se halla también en Jn 21,18-19. También en 2P 1,19 —después del «nosotros» de los que estuvieron en la montaña sagrada durante la transfiguración— la frase «tenemos algo aún más firme» se refiere probablemente a profecías[5] de apariciones divinas del AT con las que Dios

4. Éste es un punto de vista común, pero A. Wolters, CTJ, 25 (1990), 28-44, afirma que no hay elementos griegos en 2P 1,14, puesto que se refiere a una relacion propia de la alianza.

5 Sin embargo, J H Neyrey, CBQ, 42 (1980), 504-519, al tratar de 1,16-21, piensa que el autor de 2P está defendiendo su interpretación de la transfiguración como una profecía de la parusía.

interviene en los últimos días. Esto nos lleva al pasaje más famoso de 2P (1,20-21): «Ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación personal; porque la profecía no ha sido jamás proferida por voluntad humana, sino que llevados del Espíritu Santo hablaron los hombres de parte de Dios»[6]. ¿Quién es el sujeto de esa «interpretación personal»? Algunos piensan que ha de ser el profeta (a quien no le es concedido proferir profecías por su cuenta); otros lo interpretan como referido al receptor de la profecía. En esta última explicación el pasaje parece poner en cuestión el derecho a la interpretación privada de la Escritura, por lo que ha recibido ataques como un aspecto del protocatolicismo de 2P (cf. la sección pertinente, *infra*). También, aunque el pasaje habla concretamente de la profecía (del AT), ha sido empleado para defender la inspiración de toda la Escritura. Tales cuestiones no nos deberían hacer olvidar que la intención primaria del autor era sustentar la veracidad de la esperada parusía de Cristo.

La condena polémica de los falsos maestros (2,1-22) coadyuva para ese fin al comparar a los adversarios con los falsos profetas que ofuscaron a Israel[7]. Que el autor tiene en mente un aserto falso y concreto sobre la parusía quedará claro en 3,3-4, pero para preparar el camino utiliza una clase de polémica que puede cuadrar con cualquier maestro equivocado. Ciertamente, aunque nunca informa de ello a sus lectores, el autor ha tomado en bloque toda su polémica de la carta de Judas[8], empleando en todo o en parte diecinueve de los veinticinco versículos de la epístola. Pero son notables algunos rasgos diferenciadores. 2P no usa los ejemplos «no canónicos» de Jds (la disputa sobre el cuerpo de Moisés y la profecía de 1Hen), al parecer porque el autor de 2P tiene una idea más clara de lo que es Escritura. De la tríada de los castigados por Dios de Jds 5-7, a saber, el pueblo en el desierto, los ángeles y Sodoma y Gomorra, 2P 2,4-8 ha mantenido el segundo y el tercero, pero ha sustituido el primero por el Diluvio, probablemente por influjo de 1P 3,20, que menciona también el cataclismo. En 2P hay una versión más helenizada del castigo de los ángeles; en Jds 6 aparecen en

6. Cf J T. Curran, TS, 4 (1943), 347-368, D. E Hiebert, «Selected 2 Pet», 158-168.

7. H. C C. Cavallin, NovT, 21 (1979), 263-270; D. E. Hiebert, «Selected 2 Pet», 255-265. Para las implicaciones de la ruina predicha en 2,1, cf. A D. Chang, BSac, 142 (1985), 52-63.

8. Cf. *2P 2,1-2* y Jds 4 sobre la venida secreta de esos falsos maestros o gente impía, sus herejías, su libertinaje y su negación del Señor; *2,4.6* y Jds 6 7 sobre los ejemplos de los ángeles rebeldes y Sodoma y Gomorra, *2,10-16* y Jds 8-13 sobre el desprecio del señorío, la existencia como animales, condenas variadas y el ejemplo de Balaán.

cadenas y tinieblas perpetuas; en 2P 2,4, en el Tártaro[9]. Al contrario que Jds, 2P (2,5-9) se interesa por los que se libran del castigo divino: Noé, del Diluvio; Lot, de Sodoma y Gomorra..., una prueba de que Dios sabe cómo rescatar de la prueba al piadoso. 2P omite también la referencia a los placeres no naturales que se encuentra en la alusión a Sodoma y Gomorra de Jds 7.

Cuando 2P 2,10-16 refleja a Jds 8-13, hay de nuevo diferencias por ejemplo, la burra de Balaán (2,16) entra a formar parte de la referencia bíblica. En 2,17-22 hace hincapié 2P varias veces en un aspecto particular de la maldad de los falsos profetas no destacado en Jds. Éstos escaparon de las inmundicias del mundo por el conocimiento de Cristo, pero luego se vieron envueltos en ellas de nuevo, de modo que su estado final es peor que el primero[10]. Hubiera sido mejor para ellos no haber sabido nada del camino de la justicia que haberse vuelto atrás después de haberlo conocido. Como ilustración, 2,22 cita un proverbio bíblico sobre el perro que retorna a su vómito, de Pr 26,11, y otro sobre la cerda que, lavada, vuelve a revolcarse en el cieno. Este último, que no procede del AT, era conocido en la tradición sapiencial judía (*Ajicar* siríaco 8,18) y en la griega (Heráclito, Demócrito, Sexto Empírico).

Retraso de la segunda venida (3,1-6). La sección polémica continúa adaptando elementos de Jds 16-17. Hasta el momento las acusaciones han sido tan generales (como lo eran también en Jds) que no podríamos decir mucho de lo que afirmaban en realidad esos falsos profetas o maestros, si es que había alguno. Pero en 3,4 concretiza 2P citando, al parecer, a esos escarnecedores que son su objetivo. Los falsos maestros niegan la promesa de la parusía basándose en que los guías («padres») de la primera generación cristiana han muerto y que «todas las cosas han continuado como fueron desde el principio de la creación»[11]. Para refutar este aserto el autor utiliza diversas estratagemas. En primer lugar (3,1) intenta cubrirse de prestigio envolviéndose en el manto de Pedro, quien en una carta anterior (1P) ha mostrado una

9 Cf B A Pearson, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 10 (1969), 71-80 Fornberg (*Early*, 53) sugiere que hay influencia de los misterios eleusinos

10 Cf D A Dunham, BSac, 140 (1983), 40-54

11 Esta frase puede significar el escepticismo ordinario respecto a la prognosis religiosa del futuro Hay un paralelo mas formal en los epicúreos, quienes negaban la providencia de Dios basandose en que no habia habido ningun juicio divino sobre el mundo C H Talbert, VC, 20 (1966), 137-145, adapta la tesis de Kasemann y sostiene que 2P no estaba dirigida contra los problemas cristianos por el retraso de la parusia, sino contra gnosticos que abogaban por una escatologia realizada y por una salvación ya enteramente presente que permitia una practica libertina

intelección correcta del tema. En segundo (3,2), deja en claro que el objeto de esa intelección, que defiende la realidad de la parusía, consiste en predicciones de los profetas y de los apóstoles[12]. Como Simeón Pedro que es, puede pronunciarse autorizadamente tanto respecto a la profecía como a los apóstoles. En 1,19 afirmaba: «Tenemos aún algo más firme, la palabra profética», y en 1,1 se identificaba a sí mismo como «apóstol de Jesucristo», y refiriéndose a los otros testigos oculares apostólicos se expresaba con un «nosotros» (1,16-18). En 3,14-16 añade el testimonio de «nuestro querido hermano Pablo», que le anima en sus cartas a intentar mantenerse sin tacha ante Dios para el juicio venidero, incluso aunque el ignorante o el inestable tuerza las palabras de aquél. Tercero (3,5-7). el autor prueba que las cosas no han continuado como eran al principio de la creación. El Dios que manifestó su poder en la creación inundó el mundo con el Diluvio, y este mismo Dios juzgará con fuego al cielo y la tierra, creados por Él, destrozará a los impíos y castigará a los falsos maestros, asegurando así la realidad de la parusía[13]. Cuarto (3,8-10). 2P rechaza que haya un «retraso» en la parusía recurriendo a la inescrutabilidad del «tiempo» divino, que no es nuestro tiempo. A los ojos del Señor, mil años son un día (Sal 90,4). Si hay un retraso es porque el Señor es tolerante y quiere dar tiempo para el arrepentimiento (3,9), un punto de vista que explica por qué 2P ha llamado la atención sobre Noé y Lot, exentos de castigo en momentos de ira divina. Finalmente, sin embargo (como predijo Jesús en Lc 13,32.36), el día del Señor vendrá inesperadamente, como un ladrón, y la tierra y todas sus obras desaparecerán[14]. Por ello (3,11-16), enfrentados a esta disolución última, los destinatarios deben vivir una vida de santidad y piedad para ser hallados inmaculados y sin tacha

3. *Exhortación conclusiva y doxología (3,17-18)*

Esta sección es un reforzamiento efectivo de lo dicho anteriormente. En el formato literario de un discurso de despedida Simeón Pedro expresa una advertencia final para que sus destinatarios estén en guardia

12 Jds 14 17 había citado la predicción de Henoc y la profecía de los apóstoles (en cuyo número no estaba incluido Judas)

13 D Meier, BZ, NS 32 (1988), 255 257

14 El final de 3,10 es difícil ¿Es «desaparecerán» la lectura correcta? ¿Se trata de una idea negativa (como lo dan a entender quizá las frases precedentes sobre que los cielos pasarán y los elementos desaparecerán por el fuego? Cf F W Danker, ZNW, 53 (1962), 82-86, A Wolters, *Westminster Theological Journal*, 49 (1987), 405-413, D. Wenham, NTS, 33 (1989), 477 479

contra el engaño de los impíos, que les puede hacer perder su estabilidad. Luego vuelve a su deseo inicial (1,5-8) de que hagan progresos no sólo en la gracia sino en el conocimiento de «nuestro Señor y Salvador Jesucristo». La doxología da gloria a Dios no sólo en esos momentos sino también en el día de la eternidad, un día que vendrá con toda seguridad, como Dios ha asegurado a Simeón Pedro (3,7).

III. ¿POR QUIÉN Y A QUIÉN? ¿DONDE? ¿CUÁNDO?

1. *¿Por quién?*

Al tratar de 1P vimos cómo investigadores serios sostenían que Simón Pedro podía ser el autor (ayudado por un escriba), aunque las suertes se decantaban un tanto en favor de la pseudonimia. Una comparación de 1P con 2P muestra que no fue el mismo autor el que compuso estas obras, como notó ya Jerónimo en el siglo IV. Por ejemplo, hay citas del AT en 1P, pero no en 2P; el 60 por ciento del vocabulario, más o menos, de 2P no se encuentra en 1P[15]; el estilo de 2P es más solemne, incluso pomposo y elaborado, y la disposición mental sobre cuestiones como la segunda venida es totalmente diferente. Esto, más otros factores de los que hablaremos cuando tratemos de la fecha, dejan claro que 2P es pseudónima, escrita presumiblemente por alguien que estaba dentro de la tradición petrina[16]. En verdad, la pseudonimia de 2P parece más cierta que la de ninguna otra obra del NT.

2. *¿Cuándo?*

En el extremo del espectro, 2P existía ciertamente en el 200, puesto que su texto se ha conservado en el papiro Bodmer del siglo III, el P^{72}, y era conocido por Orígenes. En el otro extremo, un cierto número de «después de»/«posterior a» apuntan a una fecha no anterior al 100. Por ejemplo, 2P se escribió *después de* que la generación apostólica hubiera desaparecido y las esperanzas de una segunda venida durante esa época se sintieran defraudadas (2P 3,4; por tanto, después del 80); *posterior a* 1P (2P 3,1[17]), cuya fecha de composición está probablemen-

15 En particular, mientras que 1P utiliza *apokalypsis* para la futura venida o aparición de Jesús, 2P usa *parousía*.

16. El siglo II fue testigo de un corpus completo de literatura petrina, no aceptado en el canon (Cap. 33, n. 32)

17. ¿Indica la frase «Ésta es la segunda carta que os escribo *ahora*» que el autor pretende sugerir que 1P había sido compuesta hacia poco?

te hacia los 80; *después de* Jds, la cual puede datarse hacia el 90; *posterior a* la reunión de las cartas paulinas (2P 3,15-16), la cual no tuvo lugar probablemente antes del 100; *después de* que esas cartas fueran al parecer aceptadas como Escritura (3,16: «No menos que las demás Escrituras»), evolución atestiguada a comienzos del siglo II respecto a algunos escritos cristianos; *posterior a* que se expandiera una tradición firme sobre una predicción de Jesús acerca de la muerte de Pedro (1,14); esta predicción en el Evangelio de Juan se halla en una sección (21,18-19) no añadida probablemente al texto antes del 100, incluso aunque tenga elementos de una tradición anterior. Hay también otros factores que indican una fecha tardía, por ejemplo la armonización entre Pedro y Pablo como autoridades concordes entre sí con la superioridad implícita del primero; la sensibilidad para excluir las referencias no canónicas al material tomado de Jds. Ahora bien, dentro de este espectro del 100 al 200 ninguno de los elementos citados en este párrafo requiere una datación posterior al siglo II. Por tanto, una fecha en torno al 130, década arriba o abajo, se acomoda bien a estos datos.

3. *¿En dónde?*

2P fue escrita en algún lugar en donde Pedro era una autoridad incluso después de su muerte (a la que se alude en 1,14-15) y en donde 1P, una colección de cartas paulinas y Jds eran conocidas también[18]. Si la comunidad romana fue fundada por miembros de la de Jerusalén, tarde o temprano habría llegado a conocer la carta de Judas, escrita bajo los auspicios del hermano de Santiago, el guía de la iglesia jerosolimitana. Pablo escribió a los romanos y finalmente murió en su ciudad. 1P fue compuesta en Roma, y esa ciudad —donde Pedro murió como mártir— habría sido un lugar muy apropiado para que se escribiera allí 2P como un discurso de despedida del gran apóstol. Las figuras de Pedro y Pablo fueron armonizadas en Roma, según testimonio de 1Clem 5. Esta ciudad es al menos un candidato plausible para la composición de 2P dentro de la escuela «petrina».

18 Ninguno de estos elementos que contribuyen a la datación queda cuestionado por la pseudonimia, porque deberíamos preguntarnos por qué el autor eligió esos auspicios bajo los que se ampara para escribir Kelly parte de un conocimiento de 2P por parte del *Apocalipsis de Pedro, posiblemente* de origen alejandrino, y *posiblemente* datable hacia el 135, para defender el origen alejandrino de 2P De acuerdo con sus intereses típicos, Neyrey (2 *Peter*, 128-132) se concentra en la situación social del autor varón, no aristócrata, residente en Asia Menor (tambien Fornberg), en donde tenía acceso a una amplia variedad de documentos cristianos Pero ¿en qué ciudad de ese conjunto es plausible que se hubiera compuesto el último testamento de Pedro?

4. *¿A qué lugar?*

1P tenía como destinatarias ciertas zonas de Asia Menor, quizás evangelizadas por Jerusalén. Pero después de la destrucción de esta ciudad, Roma podría dirigirles una carta en nombre de Pedro, puesto que éste había pasado una buena parte de su vida en Jerusalén antes de llegar a la capital del Imperio. 2P está dirigida a «los que han recibido una fe del mismo valor que la nuestra», lo que puede significar «a todos los cristianos». Ahora bien, 3,1 supone los mismos lectores que 1P. Igualmente, en 2P 3,15-16 se presupone que esas gentes han sido destinatarios de cartas de Pablo y que conocen (muchos) de sus escritos. Por consiguiente, el autor no tiene en mente a todos los cristianos, sino a los del Mediterráneo oriental (probablemente Asia Menor)[19]. El toque helenístico de 2P (p. ej. el Tártaro de 2,4) cuadra bien con esa zona. Las amonestaciones y la polémica de 2P, muy generales, no nos permiten efectuar un diagnóstico de los problemas teológicos de los destinatarios (aparte de su desilusión por el retraso de la venida de Jesús); más bien todo ello hace de 2P una epístola aplicable a muchas situaciones y tiempos[20].

5. *¿Epístola o carta?*

Cuando tratamos de Jds dedicamos una sección completa al *género literario* en la que discutíamos si era ésta una carta o una epístola en la terminología de Deissmann (p. 542). Aquí no es necesario repetir el procedimiento. Los dos primeros versículos presentan un formato de carta, pero con un saludo aplicable a todos los cristianos. La doxología del final es mucho menos amplia que la de Jds y no es realmente indicativa de que el escrito sea una carta. Las exhortaciones e instrucciones que constituyen una buena parte de la obra no son precisas, y la polémica contra los falsos maestros está tomada en bloque de Jds. Por tanto el autor no parece tener en mente una comunidad concreta que pudiera denominarse por su nombre con sus particulares problemas. El escritor presenta una homilía, que es la última voluntad y el testamento de Pedro, ante unos cristianos que podrían ser influenciados por la reputación de aquél, una homilía embutida dentro de un forma-

19. El debate entre los antiguos comentaristas sobre si los destinatarios eran judeocristianos o cristianos de la gentilidad no tiene hoy sentido, puesto que tales destinatarios podían hundir sus raíces en terrenos varios en los cuales eran importantes los recuerdos sobre Pedro y Pablo y, probablemente, los de Santiago de Jerusalén.

20. No necesariamente los mismos destinatarios que Jds, de quien 2P copia.

to de carta mínimo. Incluso admitiendo la diversidad de las cartas helenísticas, «epístola» se adecua mejor a 2P que «carta».

IV CANONICIDAD Y PROTOCATOLICISMO

De los veintisiete libros del NT es 2P el que menor sustento tuvo en la antigüedad. En la iglesia occidental (al contrario que Jds) 2P no fue conocida, o fue ignorada hasta el 350 más o menos, incluso después de que Jerónimo afirmara que muchos la rechazaban porque su estilo difería del de 1P. En la iglesia oriental Orígenes admitía la existencia de disputas sobre ella. El papiro Bodmer P^{72} (del siglo III) muestra que 2P fue copiada en Egipto; sin embargo, a comienzos del siglo IV Eusebio no la trataba como canónica y la mayoría de los autores de la gran iglesia de Antioquía la ignoraban. Sin embargo, durante el siglo IV 2P fue apareciendo en algunas listas de las iglesias de Oriente y Occidente (Atanasio, concilio tercero de Cartago), y a comienzos del siglo VI incluso la iglesia de lengua siríaca la aceptó. A pesar de esta azarosa historia Lutero no relegó a 2P al final de su edición del NT de 1522 (como hizo con Jds, St, Hb y Ap), probablemente porque no tuvo grandes dificultades con sus doctrinas. En tiempos modernos, sin embargo, 2P ha sido muy atacada, sobre todo por parte de estudiosos radicales protestantes, y ha habido alguna voz ocasional que pedía que se la eliminara del canon debido a ese disgusto por su «protocatolicismo».

Kasemann es el principal exponente de la existencia de rasgos protocatólicos en 2P. En su intento de corregir a los gnósticos que rechazaban la parusía, el autor de la epístola hacía hincapié en la fe como cuerpo de creencias. Las Escrituras proféticas no eran materia de exégesis personal, sino que habían de ser interpretadas por maestros autorizados como Pedro. Se aceptaba así una cadena de autoridad apostólica desde los testigos oculares del ministerio de Jesús hasta el momento. Kasemann se quejaba también de que las ideas paulinas de la fe como confianza y justificación están ausentes de 2P y de que el lenguaje existencial de los libros más antiguos del NT ha sido sustituido en esta carta por una terminología filosófica helenística («partícipes de la naturaleza divina»). A los ojos de Kasemann (luterano) todo esto habría de producir finalmente esa clase de cristianismo cuyo mejor ejemplo es el catolicismo romano, lo que representa una dirección equivocada. Kasemann se pregunta apasionadamente («Apología», 195).

> ¿Qué vamos a decir de una iglesia tan preocupada por defenderse a sí misma de los herejes, que no distingue ya entre letra y Espíritu, que

identifica al evangelio con su propia tradición y con su cosmovisión particular, que regula la exégesis según su propio sistema de autoridad doctrinal y que hace de la fe un mero asentimiento a los dogmas de la ortodoxia?

Una consecuencia lógica sería que la Iglesia cometió un error al canonizar a 2P y, ciertamente, se han levantado voces radicales que piden su eliminación.

El desacuerdo con estos puntos de vista se ha expresado en dos direcciones. Primera· se ha cuestionado seriamente el derecho de los intérpretes a determinar que lo que favorece su propia teología y su inclinación eclesial es el verdadero mensaje del NT y lo que no es una distorsión. ¿Hasta qué punto las objeciones al protocatolicismo son un reflejo del desacuerdo protestante con aspectos del catolicismo y de la ortodoxia occidental? ¿No sería más saludable reconocer que las tradiciones de cada iglesia individual capitalizan ideas *selectas* del NT y que el diálogo entre ellas se facilitará cuando cada tradición se decida a dar cuenta de aquello que ha olvidado? Si los grupos cristianos pueden eliminar del canon aquello con lo que no están de acuerdo, ¿cómo podrá la Escritura hacerles repensar su decisión? Segunda: Fornberg y otros han puesto en duda que el análisis de Kasemann del pensamiento de 2P como protocatolicismo sea correcto. ¿Estaba el autor de 2P en realidad tan simplemente en favor de los puntos de vista indicados por Kasemann en el párrafo que hemos citado arriba? En la tesis del protocatolicismo, ¿no estamos leyendo la reacción del autor a un conjunto particular de cuestiones a la luz de problemas de la Reforma mucho más tardíos? También muchas de las ideas en cuestión (fe como verdades en las que hay que creer, importancia de la autoridad apostólica, interpretaciones de la Escritura por parte de la autoridad, peligro de los maestros privados que no siguen la tradición) se encuentran ampliamente testimoniadas en el NT, incluidas las cartas no discutidas de Pablo. 2P puede proporcionar la oportunidad de discutir la validez de esas ideas, pero el aislamiento dialéctico de ellas quizá no facilite una exégesis válida de las intenciones del autor.

IV CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXIÓN

1) Se contrasta a veces peyorativamente el concepto de «fe» como depósito de creencias (2P 1,1) con el sentido paulino de fe como confianza en lo que Dios ha hecho en Cristo. Concediendo que hay que responder a la gracia de Dios con fe como confianza y entrega, ¿es

verosímil que el cristianismo pudiera continuar existiendo sin formular sus creencias? Confesiones de fe como «Jesús es el mesías, el Señor, etc.» eran necesarias no sólo porque aquellos a los que se les pedía que entregaran sus personas debían saber en qué consistía la misericordia de Dios, sino también porque otros negaban tales afirmaciones. Hoy día algunas iglesias cristianas rehusan formular un credo más allá de la Escritura, pero esa postura no debería disimular el hecho de que existe un incipiente cuerpo de creencias en esas mismas Escrituras. Por ello, fe como confianza y fe como cuerpo de creencias pueden considerarse complementarias.

2) Aunque en varias obras tardías del NT, como los Hechos y las Pastorales, es perceptible una cierta adaptación al lenguaje de la filosofía griega que contrasta este mundo con el eterno, en ninguna parte es más aparente este hecho que en 2P, por ejemplo en el ideal de la piedad (*eusébeia* en 1,3.6.7; 3,11) y en el concepto de participación en la naturaleza divina huyendo de este mundo corrupto (1,4). Concediendo que no era éste el lenguaje original del mensaje de Jesús, ¿es esto una corrupción de tal mensaje, como algunos adversarios del protocatolicismo defienden, o es un impulso inevitable de la proclamación de un evangelio de la encarnación? En este último sentido, ¿no se podría sostener que cuando los misioneros se han negado a formular el evangelio en el lenguaje y la cultura de otros pueblos han debilitado su misión y han limitado la intelección de lo que Dios ha hecho en Cristo? Tal reformulación no significa necesariamente el rechazo de expresiones o formulaciones previas, o la pérdida de perspectivas del pasado.

3) 2P 3,7.12-13 constituye el testimonio del NT de que el cielo y la tierra serán aniquiladas por el fuego al final de los tiempos[21], y que serán reemplazados por un nuevo cielo y una nueva tierra. (En realidad los cristianos que toman este texto literalmente prescinden a menudo de una sustitución material y piensan más bien en un cielo inmaterial como substituto.) La idea apocalíptica de un nuevo cielo y una nueva tierra es un eco de Is 65,17; 66,22, y el fuego es un elemento tradicional en el castigo divino (Mt 3,10; 5,22; 13,40.50; 18,8-9). Además de reflejar el lenguaje bíblico, el autor podía hacerse entender por gentes cuyo trasfondo primario incluía ideas de la doctrina estoica sobre una inmensa conflagración que habría de consumir el mundo finito y ser seguida por una regeneración de él en un ciclo sin fin. La creencia de que 2P es un escrito inspirado puede ofrecer seguridad

21 Sobre la conflagración, cf C P Thiede, JSNT, 26 (1986), 79-96

teológicamente de la verdad de la parusía (Cristo que trae finalmente el reino de Dios), uno de los puntos importantes en esta epístola. ¿Pero tuvo el autor alguna revelación divina especial sobre lo que habría de ocurrir al final de los tiempos? ¿Deben creer los cristianos en la destrucción por el fuego del mundo que conocemos? Cf. R. L. Overstreet, BSac, 137 (1980), 354-371.

4) En muchos aspectos 2P se parece a 2Tm. Cada uno de estos escritos es el último testamento de un apóstol famoso, y cada uno apela al testimonio de ese apóstol, Pedro y Pablo respectivamente. Cada uno de ellos se preocupa de la intromisión de falsos maestros sobre los que acumulan oprobio tras oprobio. Cada uno de ellos presupone como guía la existencia de un depósito de fe. Es un ejercicio en el que merece la pena extraer otros paralelos teológicos como ejemplo de que en diferentes secciones de la iglesia al final del período neotestamentario se estaban desarrollando similares actitudes y respuestas.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE 2 PEDRO

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES (* = también sobre Judas): **Bauckham, R. J.**, WBC, 1983*; Danker, F. W., ProcC, ²1995*; Green, M., TNTC, ²1987*; Knight, J., NIG, 1995*, Krodel, G. A., ProcC (ed. rev.), 1995; Neyrey, J. H., AB, 1993*. Véanse también las obras señaladas con un asterisco en la *Bibliografía* del Cap. 33, sobre 1P, y con dos asteriscos en la *Bibliografía* del Cap. 34, sobre St.

HISTORIA DE LA INVESTIGACION. Snyder, J., JETS, 22 (1979), 265-267; Hupper, W. G., JETS, 23 (1980), 65-66, Bauckham, R. J , JETS, 25 (1982), 91-93; ANRW II 25, 2 (1988), 3713-3752.

Abbott, E. A., «The Second Epistle of St. Peter», en *Expositor*, 2/3 (1882), 49-63; 139-153; 204-219. Estudio importante, aunque antiguo.

Cooper, W. H., «The Objective Nature of Prophecy According to II Peter», en *Lutheran Church Quarterly*, 13 (1940), 190-195.

Cothenet, E., *Las cartas de Pedro,* CB 47, Verbo Divino, Estella, 1987.

Crehan, J., «New Light on 2 Peter from the Bodmer Papyrus», en *StEv*, 7 (1982), 145-149.

Deshardins, M., «The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude», en JSNT, 30 (1987), 89-102.

Ernst, C., «The Date of II Peter and the Deposit of Faith», en *Clergy Review*, 47 (1962), 686-689.

Farmer, W. R., «Some Critical Reflections on Second Peter», en *Second Century*, 5 (1985), 30-46.

Fomherg, T., *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (CBNTS 9), Gleerup, Lund, 1977.

Green, M., *2 Peter Reconsidered,* Tyndale, London, 1961.
Grispino, J. A.-A. Dilanni, «The Date of II Peter and the Deposit of Faith», en *Clergy Review*, 46 (1961), 601-610.
Harvey, A. E., «The Testament of Simeon Peter», en P. R. Davies-R. T. White (eds.), *A Tribute to Geza Vermes* (JSOT), Sheffield, 1990, 339-354.
Hiebert, D. E., «Selected Studies from 2 Peter», en BSac, 141 (1984), 43-54; 158-168; 255-265; 330-340.
James, M. R., *2 Peter and Jude,* Cambridge University Press, 1912.
Käsemann, E., «An Apologia for Primitive Christian Eschatology», en KENTT 169-195.
Klinger, J., «The Second Epistle of Peter: An Essay in Understanding», en *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 17/1-2 (1973), 152-169.
Maly, E. H., *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro,* Sal Terrae, Santander, 1966.
Mayor, J. B., *The Second Epistle of St. Peter and the Epistle of St. Jude,* Macmillan, New York, 1907.
McNamara, M., «The Unity of Second Peter. A Reconsideration», en *Scripture*, 12 (1960), 13-19. Voz rara que defiende que esta obra consta de dos o tres cartas.
Picirilli, R. E., «Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers», en JSNT, 33 (1988), 57-83.
Robson, E. I., *Studies in the Second Epistle of St. Peter,* Cambridge University Press, 1915.
Stoeger, A., *Carta de san Judas. Segunda carta de san Pedro,* Herder, Barcelona, 1967.
Watson, D. F., *Invention,* 81-146, sobre 2P.
Witherington, B. III, «A Petrine Source in 2 Peter», en SBLSP (1985) 187-192.

Capítulo 37

EL APOCALIPSIS

Llegamos ahora al libro situado al final del NT canónico, aunque no sea el último libro de este corpus que se compuso; 2 Pedro tiene esta distinción. Los protestantes, y también los católicos de lengua inglesa, le suelen denominar la «Revelación» (nótese que en cualquier caso no se le puede dar el título de Libro de las «revelaciones»), pues el vocablo griego significa precisamente eso: «quitar el velo», «desvelar/revelar». El término apocalipsis presenta la ventaja de manifestar el carácter esotérico del género literario de esta obra, que no es simplemente el de una «revelación» en el sentido religioso ordinario de comunicación o información divina. Esta advertencia nos conduce a la principal dificultad de este libro.

El Ap es muy querido entre los cristianos por razones equivocadas, pues gran número de gente lo lee como una guía de cómo va a acabar el mundo, suponiendo que Cristo concedió al autor un conocimiento detallado del futuro que él, a su vez, comunicó por medio de símbolos codificados. Por ejemplo, ciertos eclesiásticos han identificado a la Bestia terrestre, cuyo número es el 666, como Hitler, Stalin, el Papa o Sadam Husein, y relacionan ciertos sucesos del Apocalipsis con otros de la Revolución comunista, la bomba atómica, la creación del estado de Israel, la Guerra del Golfo, etc. Los siglos XIX y XX han contemplado a muchos intérpretes que han utilizado cálculos basados en el Ap para predecir la fecha exacta del fin del mundo. ¡Hasta el momento todos se han equivocado! Algunos de los más militantes intérpretes del Ap han obligado a las autoridades a intervenir con la fuerza de las armas (p. ej. la rama de los «davídidas», en Waco, Texas). Por otro lado, muchos otros creyentes piensan que el autor no conocía el futuro de

SUMARIO DE INFORMACIÓN BÁSICA

FECHA Probablemente entre el 92-96, a finales del reinado del emperador Domiciano.

DESTINATARIOS: Las iglesias en la zona occidental de Asia Menor.

AUTENTICIDAD: Compuesto por un profeta judeocristiano llamado Juan, que no era Juan el hijo del Zebedeo, ni el autor del cuarto evangelio, ni el de las epístolas joánicas.

UNIDAD Sólo unos pocos investigadores defienden la unión de dos apocalipsis (de la misma mano, o escuela) agrupados posteriormente. Es éste un intento de explicar las repeticiones y las aparentemente diversas perspectivas cronológicas.

INTEGRIDAD El autor pudo incluir en su obra visiones y pasajes que formaban ya parte de la tradición apocalíptica cristiana; pero el conjunto de la obra es propia suya.

DIVISIÓN SEGUN EL CONTENIDO

A. Prólogo 1,1-3.
B. Cartas a las siete iglesias 1,4-3,22
    Fórmula introductoria, con alabanzas, promesa y respuesta divina (1,4-8)
    Visión inaugural (1,9-20)
    Las siete cartas (2,1-3,22)
C. Primera parte de la experiencia revelatoria: 4,1-11,19
    Visiones de la corte celestial El que está sentado en el trono y el Cordero (4,1-5,14)
    Los siete sellos (6,1-8,1)
    Las siete trompetas (8,2-11,19)
D. Segunda parte de la experiencia revelatoria 12,1-22,5
    Visiones del Dragón, de las Bestias y del Cordero (12,1-14,20)
    Las siete plagas y las siete copas (15,1-16,21)
    Sentencia contra Babilonia, la gran prostituta (17,1-19,10)
    Victoria de Cristo y fin de la historia (19,11-22,5)
E. Epílogo (con las bendiciones finales): 22,6-21

ningún modo, aunque estaba convencido de que Dios triunfaría al final salvando a los que hubieren permanecido fieles y derrotando a las fuerzas del mal. Este modo de entender el libro puede defenderse gracias a un estudio del *género literario apocalíptico*, con el que comenzaremos este capítulo. Luego seguirá el *Análisis general*, un poco más largo de lo normal, ya que el Ap es difícil de entender: «Este libro, más que ninguno otro en el NT, exige un comentario» (Harrington, *Revelation* XIII). Las siguientes secciones se dedicarán a la *Estructura*, la *Función de la liturgia*, el *Milenarismo* (20,4-5), *Autoría, Fecha de composición y situación vital (¿persecución durante el reinado de Domiciano?), Cuestiones para ulterior reflexión* y *Bibliografía*.

I. EL GENERO LITERARIO APOCALIPTICO

El vocablo «apocalíptica» se refiere normalmente a la ideología de las obras de este género literario o de los grupos religiosos que aceptan tales obras. Algunos prefieren utilizar el substantivo «apocalipsis» como designación de este género, pero para evitar la confusión con el nombre del libro que ahora estamos tratando, es mejor emplear el adjetivo apocalíptico, con esta función[1]. El hecho de que tal designación se derive del título de este libro neotestamentario nos indica que de algún modo el Ap es un modelo para este género, difícil de definir en parte porque no hallamos verdaderos ejemplos comparables en nuestra literatura contemporánea. Existen, por supuesto, libros modernos compuestos por gentes de fértil imaginación o que afirman contener visiones sobre el futuro, en concreto sobre la liberación de Satanás y el fin del mundo, pero la mayoría de ellos son imitaciones, o aplicaciones novedosas, del Libro de Daniel o del Apocalipsis.

Cuando hablamos de los aspectos de la apocalíptica es necesario que utilicemos calificativos como «frecuentemente», «a menudo», «a veces», puesto que muy poco de lo que sigue es verdad para todos los apocalipsis. Es característico de los apocalipsis bíblicos un marco narrativo en el que un ser humano recibe una visión revelatoria, a menudo a través de la intervención de un ser ultraterreno[2] por ejemplo un ángel que lo lleva a un lugar celeste elevado para mostrarle o explicarle la visión. A veces, para llegar allí, el visionario ha de recorrer una gran distancia, hasta los confines de la tierra, o emprender un viaje en vertical atravesando diversos cielos. Los secretos que se le revelan suponen

1 Presento aquí solo unas cuantas muestras de una bibliografía muy abundante H H Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Lutterworth, London, ³1963, D S Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Fortress, Philadelphia, 1964, K Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT NS 22), Allenson, Naperville, 1972, P D Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress, Philadelphia, 1978, Id (ed), *Visionaries and Their Apocalypses,* Fortress, Philadelphia, 1983, Id, *Old Testament Apocalyptic*, Abingdon, Nashville, 1987, C Rowland, *The Open Heaven A Study of Apocalyptic, in Judaism and Christianity,* Crossroad, New York, 1982, D Hellholm (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck, Tubingen, 1983, J Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Crossroads, New York, 1987, S L Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, A/F, Minneapolis, 1995, *Journal for Theology and the Church*, 6 (1969), CBQ, 39 (1977), *Semeia*, 14 (1979), 36 (1986), CRBS, 2 (1994), 149 179

2 J J Collins, ABD 1, 279 Los «apocalipsis pretenden interpretar las circunstancias presentes y terrenas a la luz del mundo sobrenatural y futuro e influir la comprensión y el comportamiento de sus lectores por medio de la autoridad divina» (A Yarbro Collins, *Semeia*, 36 [1986], 7) Aunque la Biblia menciona a algunas profetisas, los visionarios apocalípticos son todos varones

una transformación cósmica que conducirá a una transición desde este mundo hasta otro, o hasta otra época por venir, y el juicio divino sobre todos. (La apocalíptica cristiana del NT difiere de la judía del mismo período en que la nueva era ya ha comenzado con la venida de Cristo.) La visión del mundo sobrenatural o del futuro ayuda para interpretar las circunstancias presentes de la tierra, que son casi siempre trágicas. Como veremos, la apocalíptica tiene sus raíces en la profecía, y los profetas tienen también sus experiencias sobrenaturales gracias a las cuales son llevados a la corte celestial reunida en la presencia de Dios, donde son iniciados en los misteriosos planes divinos (Am 3,7; 1R 22,19-23; Is 6). En la apocalíptica, sin embargo, la visión de lo ultramundano es mucho más lujuriante, acompañada a menudo por símbolos vívidos (Templo ideal; escenificación litúrgica; fenómenos cósmicos; colección de fieras fantásticas o de estatuas) y números misteriosos[3]. El mensaje profético se refiere también a las circunstancias presentes sobre la tierra (política nacional e internacional, práctica religiosa, preocupaciones sociales), pero la situación y sus soluciones son diferentes a las de la apocalíptica. Si las circunstancias a las que se dirige el escrito profético son prósperas y calmas, éste condena la situación como moral y espiritualmente estéril, advirtiendo de los desastres inminentes dentro de los confines de la historia (invasiones, cautividad, caída de la monarquía, destrucción del Templo); mas cuando las circunstancias son desesperadas por el cautiverio o la opresión, el profeta puede ofrecer nuevas esperanzas concretadas en el retorno a la patria, la destrucción del opresor y la restauración de la monarquía. Los apocalipsis tienen como destinatarios la mayoría de las veces a los que viven en épocas de sufrimiento y persecución..., momentos tan desesperados que a menudo son considerados como la corporeización del mal supremo. Si la historia se ha desarrollado según un esquema de períodos determinados por la divinidad (enumerados de diversos modos), el autor está viviendo en el último de ellos[4]. La esperanza en una solución histórica ha desaparecido en favor de una intervención divina directa que conducirá todo a su fin. Muy a menudo, con un punto de vista rígidamente dualista, el apo-

3. Más abajo distinguiremos diferentes períodos de la historia israelita en los que se escribieron apocalipsis; los más tardíos toman mucho de su simbolismo de las producciones anteriores Se ha estimado que aproximadamente el 65 por ciento de los versículos del Ap contienen alusiones al AT Es difícil, sin embargo, encontrar citas explícitas. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTSup 115), Academic, Sheffield, 1995

4. L. Hartman, NTS, 2 (1975/1976), 1-14, recoge testimonios que muestran que los apocalípticos no estaban interesados en asignar una fecha para el fin del mundo, sino en impresionar a sus oyentes sobre la urgencia de la situación.

calíptico observa en su visión lo que está ocurriendo en la tierra como parte de una lucha titánica en el otro mundo entre Dios o sus ángeles y Satán y los suyos. En algunos apocalipsis es la pseudonimia un factor clave. El escritor adopta el nombre de un personaje famoso de la antigüedad, por ejemplo Daniel, un sabio legendario, Henoc, que fue asunto al cielo, o Esdras, el gran legislador. Tal figura presta su autoridad al apocalipsis, puesto que puede predecir todo lo que ocurrirá exactamente entre su época y el momento presente, cuando el autor está escribiendo (porque, de hecho, todo eso ha ocurrido ya)[5]. En verdad, cuando conocemos la historia, una manera de datar esas obras es señalar el período en el que se acaba la exactitud en la descripción histórica y comienza la vaguedad o la falta de precisión.

Permítaseme mencionar algunos ejemplos representativos del género para ilustrar la historia de la apocalíptica judía y cristiana y su variedad. La ilustración más antigua de la apocalíptica bíblica y que señala bien sus comienzos puede datarse en el exilio de Babilonia. La catástrofe, seguida por la conquista de Jerusalén, la destrucción del Templo y la caída de la monarquía, comenzó a cuestionar la posibilidad de la salvación dentro de la historia. Aunque el libro de Ezequiel es predominantemente profético en el sentido de que el profeta esperaba su liberación en la historia, las extravagantes imágenes de sus visiones (Ez 1-3; 37) y su anticipación idealista del nuevo Israel van más allá de la historia (40-48) y entran dentro del estilo y la anticipación apocalípticos. En verdad, Ezequiel proporciona la mayor parte del lenguaje e imaginería apocalípticos usados en el futuro: los cuatro vivientes (semejantes a un hombre, león, toro y águila), la figura sentada en su trono sobre el firmamento, rodeada de piedras y metales preciosos, el profeta que come un rollo de pergamino, la prostituta, la ciudad-reino próspera y malvada, blasfema y arrogante (Tiro en los caps. 27-28; Gog de Magog; las medidas del Templo, etc.). En el libro de Joel, de fecha incierta pero probablemente posterior al Exilio, encontramos una combinación de un mensaje histórico profético con elementos e imaginería apocalíptica. Del mismo período procede Zac 4,1-6,8, con sus visiones (interpretadas por un ángel) de candelabros, rollos, cuatro caballos de diferentes pelajes; y de una época un poco posterior es el

5 El Ap no presenta la historia pasada según un esquema de períodos representados simbólicamente como lo hacen 1 Henoc y Dn, tampoco instruye a sus lectores para que sellen u oculten su mensaje como Dn o 2 Baruc No hay razón para pensar que el Ap es pseudónimo, el uso del nombre de Juan como pseudónimo sólo tendría sentido si el autor exigiera para sí una autoridad apostólica, pero no es éste su caso La genuina identificacion del visionario con un hombre llamado Juan se debe quizá al hecho de que el Ap es en parte una profecia, como veremos

Deuterozacarías y el Tritozacarías (Zac 9-14) con su alegoría de los pastores y las imágenes del juicio y de la Jerusalén ideal. Véase también Is 24-27[6].

Otro período importante en la aparición de los escritos apocalípticos fueron los siglos III y II a.C., cuando las dinastías griegas de Egipto (Ptolomeos) y Siria (Seléucidas), herederos de las conquistas de Alejandro Magno, ejercieron su autoridad sobre Judea con mayor dureza. En particular la persecución de la religión judía en favor de los dioses griegos bajo el monarca seléucida Antíoco IV Epifanés (176-164 a.C.) agudizó la sensación de estar bajo un poder diabólico que sólo Dios podía superar. En aquellos momentos la idea de una vida futura se había desarrollado claramente entre los judíos y abrió la posibilidad de una felicidad eterna que substituyera una existencia marcada por el sufrimiento y la tortura. En estos siglos nos movemos de los libros proféticos con rasgos apocalípticos a apocalipsis de cuerpo entero. La sección inicial del *Libro I de Henoc* (caps. 1-36) fue compuesta en el siglo III a.C. y enriqueció el tesoro del simbolismo apocalíptico con imágenes del juicio final, de la caída de los ángeles malvados y de su reclusión hasta los días finales. Una sección posterior de su libro (caps. 91-105) presenta la historia, predeterminada por Dios, según un esquema de semanas. El libro de Daniel, el mayor de los apocalipsis bíblicos del AT, se escribió hacia el 165 a.C. La visión de las cuatro bestias monstruosas seguida por la coronación celeste de un hijo de hombre (cap. 7) y la visión de las setenta semanas de años (cap. 9) produjo un fuerte impacto en los apocalipsis posteriores. Los inicios de la comunidad que se halla tras los manuscritos del Mar Muerto están en relación con los disturbios de mediados del siglo II a.C., en el pensamiento qumránico había un fuerte componente apocalíptico como testimonia 1QM, el *Rollo de la Guerra*, que es un plan para la batalla final entre los hijos de la luz y los de las tinieblas. Otro período importante en la producción de apocalipsis judíos fueron las décadas posteriores al año 70, a la destrucción del Templo de Jerusalén por parte de los romanos..., la antigua devastación de los babilonios rediviva seiscientos cincuenta años más tarde. El *Libro IV de Esdras* y el *II de Baruc* (un poco posterior) se compusieron en esa época, cuando Roma era la personificación del Mal[7].

6 W R Millar, *Isaiah 24 27 and the Origin of Apocalyptic* (Harvard Semitic Monograph 11), Scholars, Missoula, MT, 1976, tambien J Fekkes, III, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (JSNTSup 93), JSOT, Sheffield, 1994

7 Para los 17 apocalipsis que hay entre los pseudoepigrafos judios, cf R J Bauckham, JSNT, 26 (1986), 97-111

No sabemos si el autor del Ap leyó el gran discurso apocalíptico de Jesús (Mc 13 y par.), pero ciertamente conoció otros elementos apocalípticos tradicionales que circulaban entre los cristianos del siglo I. Por ejemplo, en la tradición paulina existe un fuerte sentido apocalíptico en la idea de que Cristo trae el final de los tiempos, y hay también descripciones anticipadas de la resurrección de los muertos y de la figura del anticristo (1Co 15; 2Ts 2)[8]. El Apocalipsis, sin embargo, es el libro por antonomasia de este género en el NT. La viciosa persecución neroniana de los cristianos de Roma y, al parecer, el acoso durante el reino de Domiciano (cf. la sección correspondiente), situadas en el amplio contexto de la deificación del emperador, otorgaba un tinte diabólico a la lucha entre el César y Cristo; la destrucción del Templo judío fue vista como el comienzo del juicio divino contra todos los que se oponían a Cristo. El Ap vuelve a utilizar muchos elementos de Ez, Zac, y los apocalipsis de Isaías (24-27) y Dn, pero lo hace con una notable creatividad. Otros rasgos, además, como las cartas a las siete iglesias, la accesión de Cristo, el cordero, a la corte celestial, y el matrimonio del Cordero dan fe de su originalidad. La apocalíptica cristiana continuó después del período neotestamentario, tanto en círculos tenidos por ortodoxos (*Pastor* de Hermas; *Apocalipsis de Pedro)* como entre los gnósticos (*Apócrifo de Juan; Apocalipsis de Pablo*)[9]. Hasta el día de hoy los momentos catastróficos continúan revivificando el espíritu apocalíptico entre algunos cristianos (y judíos), cuando llegan a creer que los tiempos son tan malos que Dios debe intervenir pronto.

Aunque, como acabamos de ver, podemos trazar una línea de parentesco entre los escritos proféticos y los apocalípticos[10], algunos de los más importantes apocalipsis judíos precristianos se escribieron cuando ya no florecía el don profético, un período en el que la literatura sapiencial era más abundante e Israel había entrado en contacto con la civilización grecorromana. Esta situación arroja luz en dos aspectos de

8. Para una comparación de la escatología de Ap 20 con la paulina, cf S. H. T. Page, JETS, 23 (1980), 31-43. En Jds hay también un tono fuertemente apocalíptico (asumido por 2P), pero es difícil datar esta obra en relación con el Ap Para un tratamiento amplio, cf. P. S. Minear, *New Testament Apocalyptic*, Abingdon, Nashville, 1981; también J Marcus-M L. Soards (eds), *Apocalyptic and the New Testament* (Hom. a J. L. Martyn) (JSNTSup 24), JSOT, Sheffield, 1989.

9 En el artículo citado en la n. 7 Bauckham, 111-114, defiende que no puede uno detenerse en los apócrifos y pseudoepígrafos del AT, pues hasta el 200 d.C. la apocalíptica judía y cristiana estuvieron muy cercana la una de la otra

10. Sobre apocalíptica y profecía, cf. B. Vawter, CBQ, 22 (1960), 33-46, G. E. Ladd, JBL, 76 (1957), 192-200, D. S Russell, *Prophecy and Apocalyptic Dream*, Hendrickson, Peabody, MA, 1994.

la apocalíptica. Primero: algunos autores han sostenido que la apocalíptica reemplazó a la profecía. Esta afirmación no es correcta: hay obras con elementos mixtos de los dos géneros, y ello es verdaderamente cierto en el Ap. Aunque el visionario da el título de apocalipsis a su obra, habla de ella seis veces como de una profecía, específicamente al principio y al final (1,3; 22,19). En verdad, las cartas a las iglesias (1,4-3,22) contienen elementos de advertencia y consolación proféticas[11]. Como observa, J. Roloff (*Revelation*, 8), en esas cartas se oye la autoproclamación de Jesús, y una de las tareas de los profetas cristianos era anunciar a las comunidades la voluntad del Cristo exaltado. Segundo: hay ciertas semejanzas entre algunos rasgos de la apocalíptica y la literatura sapiencial. Pocos irían hoy tan lejos como G. von Rad, quien sostenía que la apocalíptica se deriva de la tradición sapiencial, pero ambas tradiciones están marcadas tanto por un punto de vista determinista sobre la historia (expresado en esquemas numéricos) como por una exhibición de sabiduría. En *1 Henoc* 28-32.41.69, por ejemplo, hallamos detalladas descripciones de variadas clases de árboles, un interés por los secretos astronómicos y un aprecio por el conocimiento en general. La literatura sapiencial existía en otros países, y algunas secciones de este género literario hebreo se inspiran en fuentes exteriores. De modo similar, no sólo los antiguos mitos semíticos sobre la creación han dejado su impronta en la imaginería apocalíptica, sino también los mitos grecorromanos sobre sus dioses, en especial las descripciones sobre las bestias y la lucha entre el bien y el mal. El culto a la diosa Roma, reina de los cielos, puede haberse combinado con la figura femenina Sión del AT, influyendo ambas en la imagen de la madre del mesías de Ap 12.

Finalmente, debemos ser conscientes de que el lenguaje figurativo de la apocalíptica plantea problemas hermenéuticos. En muchas ocasiones podemos detectar un referente histórico en una descripción, por

11 Cf D Hill, NTS, 18 (1971/1972), 401 418, M E Boring, SBLSP, (1974) 2, 43 62, F D Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source critical Perspective* (BZNW 54), de Gruyter, Berlin, 1989 Estos rasgos han llevado a una minoria de estudiosos a defender que el Ap debe clasificarse como profecia más que como apocalipsis Para argumentos de lo contrario (mejor clasificarlo como apocalipsis, al menos de forma predominante), cf. J J Collins, CBQ, 39 (1977), 329 343, D. Hellholm, *Semeia*, 36 (1986), 13 64, D E Aune, *ibid*, 65 96 E. Schussler Fiorenza, *Book*, 133 156, 175 176, defiende que el libro es una profecía a la vez que apocalipsis, y argumenta que el autor moldeó sus cartas utilizando la forma normativa de la correspondencia paulina, de modo que toda la obra es una carta apostolico-profetica escrita en un esquema quiastico concéntrico. Nuestros testimonios no son suficientes para afirmar que la forma de la carta paulina fuera tan especial, tan ampliamente conocida y tan definitiva en ese período tan temprano

ejemplo que una de las bestias grotescas de Dn o el Ap se refiera a un poder terrenal concreto (la dinastía seléucida; Roma). Ahora bien, en ocasiones los símbolos son polivalentes; por ejemplo, la mujer de Ap 12 puede simbolizar a Israel que da a luz al mesías, así como a la Iglesia y a sus hijos en el desierto atacados por Satanás después de que el mesías ha subido a los cielos. (Puede ser también la novia del Cordero, la nueva Jerusalén, que desciende del cielo en 21,2; pero no hay en ello tanto consenso) Aparte de la cuestión de las intenciones del autor, el simbolismo del Ap impulsa la participación imaginativa por parte de sus lectores/oyentes. Este simbolismo halla su pleno significado cuando suscita emociones y sentimientos que no pueden ser conceptualizados. Por ello, identificar sin más los referentes del siglo I de modo puramente descriptivo no hace justicia al poder de persuasión del Apocalipsis (E. Schussler Fiorenza, *Revelation* [ProcC 31]). Los apocalípticos de época posterior se equivocan cuando piensan que varios temas de la apocalíptica bíblica representan un preconocimiento exacto de los eventos que sucederán 1 000 o 2.000 años más tarde; pero los implicados en tales movimientos comprenden el poder de esa literatura mejor que los empeñados en investigaciones exegéticas desapasionadas satisfechas con identificaciones históricas.

II ANALISIS GENERAL DEL MENSAJE

A. *Prólogo (1,1-3)*

El libro se presenta a sí mismo como «revelación de Jesucristo», es decir, manifestación otorgada por Cristo del significado divino de los tiempos en los que vive el autor y de la pronta liberación del pueblo de Dios. Esta revelación se otorga a través de un ángel a un vidente llamado Juan[12] quien, como descubrimos en el v. 9, está en la pequeña isla de Patmos, en el Mar Egeo, a unas 65 millas al sudoeste de Éfeso. El emplazamiento de la isla puede haber afectado en algo a la imaginería del libro, por ejemplo la bestia que surge del mar. La bienaventuranza del v. 3, la primera de siete que hay en el Ap, indica que este mensaje profético está pensado para ser leído y escuchado en alta voz, probablemente en los oficios litúrgicos de las iglesias destinatarias.

12 En el Ap los angeles intervienen constantemente, que Juan es ante todo un vidente queda claro por el hincapié que pone en que «el *vio*», verbo que aparece unas 55 veces en este libro

B. *Cartas a las siete iglesias (1,4-3,22)*

Esta sección comienza con un *fórmula de inicio (1,4-5a),* como si las siete cartas que siguen fueran parte de una composición más amplia[13]. Los elementos básicos atestiguados en las fórmulas de inicio neotestamentarias (Pablo; 1Pedro, pp. 546-547) están presentes aquí; pero los esquemas triádicos de esta obertura están formulados en el estilo simbólico que impregna al libro todo. En una descripción, fruto de la reflexión sobre Ex 3,14, Dios aparece como el que es, era y será. Semejantemente, tres frases describen a Jesús en su pasión y muerte (testigo veraz), su resurrección (primogénito de entre los muertos) y su exaltación (príncipe de los reyes de la tierra). La referencia a los «siete espíritus» de 1,4 es obscura; cf. también los siete espíritus de Dios (3,1; 4,5; 5,6). Quizá se refiera esta imagen al Espíritu Santo, pues éste debe incluirse en la acción de gracias triádica normal, con el Padre y el Hijo (2Co 13,13 [14]; 1P 1,2; 2Ts 2,13-14)[14].

La doxología de Cristo en 1,5b-6 puede ser un eco del lenguaje bautismal, puesto que lo realizado por la sangre de Aquél y la dignidad resultante de los cristianos en términos de reino y sacerdocio —eco de Ex 19,6— son temas que se hallan en 1P 1,2-19; 2,9[15]. Esta fórmula recuerda a los destinatarios su identidad; *Ap 1,7 es un eco del AT* (Dn 7,13, Zac 12,10) y les asegura que Cristo vendrá como juez de todos los enemigos. *El Señor Dios, en 1,8,* confirma a este vidente —que concluye su alabanza y promesas con un poderoso «Amén»— la designación triádica de 1,4 («el que es, era, será») introduciéndola con «Yo soy el Alfa y la Omega» y concluyéndola con el «Todopoderoso». La primera y última letra del alfabeto griego indican que Dios existe al principio y al final; la designación «Pantocrátor», «Todopoderoso», es un término favorito del Ap (nueve veces; en el resto del NT sólo en

13 O si consideramos las bendiciones finales de 22,21, podria parecer que todo el libro es una carta, pero la mayoria del material intermedio esta mas cerca del relato de revelacion La presencia de una carta en una obra apocaliptica no carece de precedente cf 2Bar 78-87

14 Los siete dones del Espiritu de Dios en Is 11,2-3 (LXX) pueden dar cuenta de la descripcion del Espiritu de este modo Otros, sin embargo, defienden que hay aqui una referencia a los siete angeles en servicio ante el trono celeste (Tb 12,15, 1Hen 90,21, Ap 8,2) Otros, finalmente, piensan en los angeles custodios de las siete iglesias

15 En Ap 1,6 y 5,10 Cristo, o el Cordero, ha hecho de los creyentes santos, reyes y sacerdotes para el Dios y Padre , un privilegio al parecer ya adquirido En 20,4 6 las almas de los degollados por haber dado testimonio de Jesus y que no han adorado a la Bestia seran sacerdotes de Dios y de Cristo y reinaran con el durante mil años , al parecer un privilegio futuro Esta cuestion esta relacionada con el tema del sacerdocio de 1P (pp 930-932), cf tambien A J Bandstra, CTJ, 27 (1992), 10 25

2Co 6,18) y se convertirá más tarde en un vocablo tradicional en la iglesia bizantina para indicar al Cristo entronizado, mayestático, omnipotente.

La visión inaugural (1,9-20). Juan, al hablar de la tribulación y la paciencia de los destinatarios, explica que está en Patmos «a causa de la palabra de Dios». Muchos interpretan la frase como prisión o exilio, el trasfondo que explicaría la atmósfera de persecución del Ap. (Patmos, de hecho, era una de esas islitas que servían como exilio, un tipo de destierro que podía imponer un gobernador provincial romano.) Movido por el Espíritu en «el día del Señor», oye y «ve» una voz (al igual que los profetas vieron voces: Is 2,1; Am 1,1, etc.). El contexto dominical puede dar razón de los ecos de la liturgia cristiana en las visiones celestes del vidente (cf. la sección pertinente). El que éste pueda ver voces y el constante «como» que gobierna las descripciones del visionario nos avisan que nos hemos movido más allá del ámbito confinado a los sentidos externos hacia otro, el de la experiencia y el simbolismo espirituales. La visión de Cristo resplandece con una rica simbología, derivado en gran parte de Daniel. El vidente no sólo identifica a Cristo como «uno similar a un hijo de hombre» (Dn 7,13), sino que lo describe también con atributos que pertenecen al Anciano de días (Dn 7,9 = Dios). El escenario, entre los siete candelabros de oro (Ap 1,12), prepara para lo de las siete iglesias, pero es también una evocación del templo de Jerusalén (1Cro 28,15, de Ex 25,37) en el que Isaías contempló a Dios en una visión (Is 6). Las siete estrellas en la mano derecha son un símbolo real e imperial, que prepara para las visiones posteriores en las que Cristo peleará contra el César. La imaginería de esta visión inicial será como una mina para las descripciones de Cristo en las cartas que siguen.

Cartas a las siete iglesias (2,1-3,22). Estas composiciones son muy importantes para la comprensión del libro entero, pues nos proporcionan más información sobre un grupo de iglesias de Asia Menor occidental que la ofrecida por la mayoría de los libros del NT sobre sus destinatarios. Cuando lleguemos a las grandes visiones de los caps. 4ss, necesitamos recordar que éstas se relatan como un mensaje para los cristianos de esas ciudades. Parte del mal uso que se hace del Apocalipsis se debe a la errónea idea de que ese mensaje se halla dirigido primariamente a los cristianos de nuestro tiempo si son capaces de descodificar sus símbolos. Por el contrario, el significado de ese simbolismo debe ser juzgado desde el punto de vista de los destinatarios del siglo I, un significado que requiere adaptación, si deseamos ver la importancia de este libro para el momento presente.

La tabla 8 muestra la disposición de esas cartas[16], notablemente paralelas en algunos casos, y sorprendentemente diversas en otros. Por ejemplo, si consideramos las sentencias emitidas por el Hijo del hombre que dicta esas cartas, nada malo se dice de Esmirna y Filadelfia, y nada bueno de Sardes y Laodicea. Antes de que dediquemos nuestra atención a los detalles de las cartas, hagamos una valoración general de su mensaje. Hay tres clases de problemas que afectan a las siete iglesias: falsa doctrina (Éfeso, Pérgamo, Tiatira); persecución (Esmirna y Filadelfia); autocomplacencia (Sardes y Laodicea). La mayoría de los modernos lectores que saben algo del Apocalipsis piensan en la persecución como tema único del libro y lo reinterpretan a la luz de las situaciones amenazantes de hoy día. La lucha contra la autocomplacencia puede ser, sin embargo, mucho más aplicable al cristianismo moderno. El tema de la falsa doctrina está muy condicionado por la situación del siglo I en un sentido (la ingestión de carnes sacrificadas a los ídolos), pero la cuestión subyacente, la de los cristianos carentes de principios que se acomodan a la sociedad que los rodea, es un problema muy corriente.

La carta más larga está dirigida a Tiatira, la cual, irónicamente, es la ciudad menos conocida; la más breve es para Esmirna, la ciudad más famosa. En la mayoría de las cartas hay abundantes alusiones al AT, pero relativamente pocas en las de Sardes y Laodicea. Las ciudades, situadas todas en Asia Menor occidental, están enumeradas en un orden que sugiere una ruta circular para el portador de las cartas. Comienza en Éfeso, va luego hacia el norte a Pérgamo pasando por Esmirna; luego se dirige al sudeste, y finalmente (tras Laodicea) presumiblemente hacia el oeste, retornando a Éfeso. (A pesar de lo plausible de esta propuesta hay que señalar que no se ha encontrado ninguna ruta postal circular.) Los títulos o designaciones de Cristo que comienzan cada carta son un eco en varios grados de las descripciones del cap. 1.

Otros detalles en el resto de las cartas (la situación de la iglesia; advertencias, ánimos, promesa) reflejan la situación geográfica y co-

16. D E Aune, NTS, 36 (1990), 182-204, al discutir varias propuestas sobre el género literario de estas cartas, señala paralelos con edictos imperiales que tienen cuatro partes *praescriptio* (declaración inicial), *narratio* (información sobre los destinatarios), *dispositio* (órdenes de lo que debe hacerse), *sanctio* (sanción prevista respecto a la observancia) La proclamacion profetica del Ap se ha vertido en este molde Esta propuesta debe servirnos de advertencia contra la tendencia a ver en las cartas del Ap simplemente una imitación del estilo paulino (cf n 11) T M S Long, *Neotestamentica*, 28 (1994), 395-411, discute el uso del método interpretativo de la respuesta del lector (*reader response criticism*) utilizando 2,1 7 como ejemplo

mercial de cada ciudad respectiva, pues evidentemente el visionario conocía la zona muy bien[17]. A modo de ejemplo, en 2,7 la promesa hecha a Éfeso, «Te daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios», puede ser un eco de que el gran templo de Ártemis, una de las siete maravillas del mundo antiguo, había sido edificado en un antiguo bosque sagrado y que el contorno del Templo era un lugar de asilo[18]. La corona o guirnalda de la vida en 2,10 puede ser una evocación de la posición geográfica de Esmirna con sus hermosos edificios ascendiendo hacia la corona del monte Pago. Pérgamo, como lugar del trono de Satán, puede referirse a su cualidad de ciudad centro principal del culto imperial en Asia Menor; allí existía, en una fecha tan temprana como el 195 a.C., un templo dedicado al espíritu de Roma, y otro, en gratitud para con Augusto, a la divinidad del César, edificado en el 29 a.C.[19]. (Existían, ciertamente, templos imperiales en todas las ciudades destinatarias, excepto en Tiatira.) La advertencia a Sardes de la venida como un ladrón en la hora más inesperada (3,3) puede reflejar la historia de la ciudad que había sido conquistada dos veces por sorpresa; y la referencia a un nombre nuevo que se otorgará a los que se mantengan fieles en Filadelfia (3,12) puede ser un eco de que en varias ocasiones la ciudad había cambiado de nombre (Neocesarea; Flavia). El autor usa la imagen del agua tibia que Jesús vomitará de su boca (3,12) para describir a la iglesia de Laodicea, lo que puede ser un contraste entre los baños de aguas termales de la vecina Hierápolis y la fresca agua potable de Colosas.

Algunas iglesias son fuertes; otras, débiles. Pero ya las alabe o las reprenda el autor usa frecuentemente términos nada claros para noso-

17 La monografia clásica es la de W M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, Hodder & Stoughton, London, 1904, puesta al día y editada por M W Wilson, Hendrickson, Peabody, MA, 1994 Más recientemente, cf O F A Meinardus, *St John of Patmos and the Seven Churches of the Apocalypse*, Caratzas, New Rochelle, 1979, Yamauchi, *Archaelogy*, 1980, C J Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNTSup 11), JSOT, Sheffield, 1986 Meinardus se ocupa tambien de la historia posterior de esas iglesias En el siglo II, década y media despues de que se compusiera el Ap, Ignacio escribio a los cristianos de Efeso, Filadelfia y Esmirna, y a Policarpo, el obispo de Esmirna, cf C Trevett, JSNT, 37 (1989), 117 135 Un poquito mas tardio es el relato del martirio de Policarpo de Esmirna

18. Ártemis es la Diana de los efesios, para los problemas que tuvo Pablo con el orfebre que hacía templos en plata de la diosa, cf Hch 19,23-40(41) Estas imágenes de árboles son un eco probable de Gn 2,9, 3,22, y posiblemente también de la cruz como árbol, el autor ha seleccionado sus imágenes según la situación local

19 El «trono» puede referirse al gran altar de Zeus, emplazado en la colina situada a unos 250 metros sobre la ciudad (conservado espléndidamente en el Pergamon Museum de Berlin), «Satan» puede referirse al emblema de la serpiente del culto a Esculapio que florecia en esa ciudad

Tabla 8. CARTAS A LOS ÁNGELES DE LAS IGLESIAS (AP 2-3)

Temas tratados en cada carta	Éfeso (2,1-7)	Esmırna (2,8-11)	Pérgamo (2,12 17)
Títulos o descrıpcıones del que habla (Crısto)	El que tıene en su dıestra las sıete estrellas y se pasea en medıo de los sıete candelabros de oro	El prımero y el últımo, que estuvo muerto y ha vuelto a la vıda	El que tıene la espada de dos fılos
Estado de la ıglesıa COSAS BUFNAS reconocıdas por el autor . . . . Estado de la ıglesıa COSAS MALAS que el autor tıene contra ella	Conozco tus obras, tu trabajo, tu pacıencıa, que no puedes tolerar a los malos, has probado a los que se dıcen apos toles, y los hallaste mentırosos, tıenes pacıencıa y sufrıste por mı nombre sın desfallecer . . . . Abandonaste tu prımer amor	Conozco tu trıbulacıón, eres rıca a pesar de la pobreza, blasfeman contra tı los que se llaman a sí mısmos judıos, pero son solo la sınagoga de Satanas . . . . NADA MALO QUE DFCIR	Sé que habıtas en el tro no de Satanás, pero que mantıenes mı nombre, no negaste mı fe, Antı pas, mı fıel testıgo, fue asesınado entre vosotros donde Satanás habıta . . . . Algunos profesan la doc trına de Balaán quıen sedujo a Israel a comer de lo sacrıfıcado a los ídolos y a fornıcar, algunos sıguen las doctrınas de los nıcolaítas
Advertencıas, Ánımos	Recuerda, pues, de donde has caído, arrepıentete y practıca las obras prımeras, sı no, vendre a tı y removere tu candelabro de su lu gar, aborreces las obras de los nıcolaıtas, como las aborrezco yo	Nada temas por lo que tıenes que padecer, el demonıo va a arrojar a algunos en la cárcel para probaros, y tendreıs una trıbulacıon de dıez dıas, sed fıeles has ta la muerte y os dare la corona de la vıda	Arrepıentete, sı no, ven dre pronto a tı y peleare contra ellos con la espa da de mı boca
Promesa al que tenga oıdos para oír lo que el Espírıtu dıce a las ıglesıas	Al vencedor le daré a comer del arbol de la vıda, que está en el pa raíso de Dıos	El vencedor no sufrırá daño en la segunda muerte	Al vencedor le dare del mana escondıdo y una pıedrecıta blanca y un nombre nuevo que nadıe conoce sıno el que la recıbe

Tiatira (2,18-29)	Sardes (3,1-6)	Filadelfia (3,7-13)	Laodicea (3,14-21)
El Hijo de Dios cuyos ojos son como llamas de fuego y cuyos pies son semejantes al azófar	El que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas	El Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, abre y nadie cierra, cierra y nadie puede abrir	El Amén, el testigo fiel y veraz, el principio (*arche*) de la creación de Dios
. . . .	. . . .	. . . .	. . . .
Conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu ministerio, tu paciencia y tus obras últimas mayores que las primeras . . . . Toleras a Jezabel, la «profetisa», cuya enseñanza induce a la fornicacion y a comer carne sacrificada a los ídolos, le he dado tiempo, pero no quiere arrepentirse	NADA BUENO QUE DECIR . . . . Conozco tus obras, tienes nombre de vivo, pero estás muerto	*Conozco tus obras*, he abierto ante ti una puerta que nadie puede cerrar, tienes poco poder, pero guardaste mi palabra y no negaste mi nombre . . . . NADA MALO QUE DECIR	NADA BUENO QUE DECIR . . . . Conozco tus obras, no eres ni fría ni caliente, sino tibia, por lo que voy a vomitarte de mi boca Dices que eres rica, opulenta, de nada necesitada, no sabes que eres una desdichada, una miserable, pobre, ciega y desnuda
La arrojaré a la cama del dolor, e igualmente a los que con ella adulteran en tribulacion grande, por si se arrepienten de sus obras, a sus hijos los hare perecer de muerte, conocerán todas las iglesias que yo soy el que escudriña las entrañas y corazones, daré a cada uno segun sus obras Al resto de entre vosotros, que no sigue estas doctrinas y no conocéis las que llaman profundidades de Satanás, no arrojare sobre vosotros otra carga, solamente la que teneis, tenedla fuertemente hasta que yo venga	*Mantente alerta*, consolida lo demás que esta para morir, no he hallado perfectas tus obras en la presencia de mi Dios Acuérdate y mantén lo que has recibido y escuchado, arrepientete, si no velas, vendré como ladrón y no sabras la hora Tienes algunas personas que no han manchado sus vestidos, caminarán conmigo de blanco, porque son dignos	*Haré que la sinagoga de* Satanas (no son realmente judios, mienten) vengan y se postren ante tus pies Porque has conservado mi palabra sobre la paciencia, te guardare en la hora de la tentación que está por venir sobre la tierra para probar a los moradores de ella, guarda lo que tienes, no sea que otros se lleven tu corona	*Te aconsejo que* compres de mí oro acrisolado por el fuego para que seas rica, y vestiduras blancas para que te vistas y no aparezca la verguenza de tu desnudez, y colirio para ungir tus ojos a fin de que veas Reprendo y corrijo a cuantos amo, ten, pues, celo y arrepientete Mira, estoy a la puerta y llamo, si alguien escucha mi voz y abre mi puerta, entraré y cenará conmigo
Al que venciere y conservare hasta el fin mis obras, le daré poder sobre las naciones, como yo lo recibí de mi Padre, para que las apacienten con vara de hierro, y serán quebrantadas como vasos de barro, y le daré también la estrella matutina	El vencedor se vestira de vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida, sino que lo confesaré delante de mi Padre y de sus angeles	Haré del vencedor columna en el templo de mi Dios y nunca lo dejara, y sobre él escribiré el nombre de Dios y el de su ciudad (la nueva Jerusalen que desciende del cielo, de mi Dios) y mi nombre nuevo	Al vencedor le haré sentarse conmigo en mi trono, asi como yo también vencí y me sente con mi Padre en su trono

tros. No conocemos las ideas de los nicolaítas en Éfeso y Pérgamo (2,6.15). ¿Son cristianos con una práctica moral libertina? ¿Son gnósticos? No está claro si en Pérgamo los que profesan las doctrinas de Balaán (2,14) son los mismos, en todo o en parte, que los nicolaítas; sus actitudes parecen ser responsables de promover seductoramente la idolatría y la fornicación, sosteniendo quizás que todo está permitido. No sabemos si la «Jezabel» de Tiatira (2,20-21) es una figura pagana (una sibila), o una mujer de la comunidad cristiana a la que no conocemos. La designación de gente de Esmirna y Filadelfia como los que «se llaman a sí mismos judíos», pero son de hecho la sinagoga de Satanás (2,9; 3,9), puede reflejar un uso en el cual los creyentes en Cristo, en vez de utilizar para sí mismos la denominación de «Israel», se llaman los verdaderos judíos. El mensaje complexivo que abarca las siete cartas y que se corresponde con el tema del resto del libro es permanecer firme y no hacer concesiones a lo que el autor designa como el mal. La promesa optimista al vencedor en cada carta se corresponde con el propósito de dar ánimos, característico de la apocalíptica.

C. *Primera parte de la experiencia revelatoria (4,1-11,19)*

Como veremos en la sección dedicada a la *Estructura*, es muy difícil hacer un diagnóstico del plan general organizativo que tuvo el autor para el cuerpo de su libro, una vez que avanzamos más allá de las cartas a las iglesias. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos detectan dos amplias subdivisiones: una que comienza con la puerta abierta en el cielo en 4,1; otra, tras la apertura de los cielos en 11,19, que comienza con el gran signo que allí se ve en 12,1. Será de utilidad que el lector revise el plan general de la obra que expusimos al comienzo de este capítulo para captar el paralelismo entre las dos partes La primera se abre con los caps. 4 y 5, que describen la corte celestial en torno a Dios y al Cordero; en esta visión se menciona un rollo, o libro, con siete sellos. Al comienzo del cap. 6 el Cordero rompe los sellos; el séptimo (8,1) introduce al visionario ante siete ángeles con siete trompetas que se disponen a tocarlas en 8,6.

Visiones de la corte celestial: El que está sentado en el trono y el Cordero (4,1-5,14)[20] Acabamos de ver que el vidente conoce la situación local en Asia Menor; simultáneamente contempla lo que está ocurriendo en el cielo como parte de su idea de que «lo que habrá de tener lugar después de esto» implica a la vez a la tierra y al cielo. Inspirándo-

20 Para analogías con la apocalíptica judía, cf L W Hurtado, JSNT, 25 (1985), 105-124

se en Ez 1,26-28, el autor habla de piedras preciosas y utiliza rasgos no antropomórficos para describir al Señor Dios sentado en el trono celeste; los relámpagos y los cuatro vivientes son un eco de la visión de los querubines en Ez 1,4-13; 10,18-22. Por el contrario, los veinticuatro ancianos/presbíteros parecen tener un trasfondo diferente. El número 24, no testimoniado en el resto de la literatura apocalíptica, puede consistir en dos grupos de doce y representar al antiguo y nuevo Israel[21]. El himno de alabanza al trono de Dios entonado por los cuatro vivientes y por los ancianos/presbíteros reproduce el trisagio de los serafines en Is 6,3, centrado en la creación.

La visión correspondiente a ésta en el cap. 5 se centra en el Cordero[22], a la que sirve de introducción la habilidad de estos animales personalizados para abrir el libro, escrito por los dos lados, con los siete sellos. El Cordero, que está de pie como degollado, es identificado como el León de la tribu de Judá, la raíz de David, que ha vencido. (Aquí, claramente, el simbolismo paradójico supera toda lógica descriptiva.) El himno, entonado en loor de Jesús, el victorioso mesías davídico, tiene un final que habla del Cordero como «digno», al igual que el himno a Dios del capítulo precedente. Así, Dios y el Cordero están situados virtualmente en el mismo plano, siendo aclamados el uno como creador y el otro como redentor.

Los siete sellos (6,1-8,1). Los cuatro primeros sellos abiertos por el Cordero (6,1-8) son los cuatro corceles de diferente pelaje, a saber, blanco, bermejo, negro y bayo (¿verde pálido?), montados por los famosos cuatro jinetes del Apocalipsis, quienes representan respectivamente la conquista, la sangrienta batalla, el hambre y la peste. Las imágenes de esos corceles de diferentes pelajes se derivan de Zac 1,8-11; 6,1-7, y la descripción de los jinetes con la selección de los desastres —parte del juicio escatológico de Dios— puede haberse inspirado en las circunstancias contemporáneas, por ejemplo, los ataques de los partos contra los romanos[23]. El quinto sello (6,9-11) habla de las almas de los mártires (¿asesinados en la persecución neroniana de los 60?) que están debajo del altar celeste, la contrapartida del altar de los holocaustos del templo jerosolimitano (cf. 11,1). Estos mártires claman

21 Otros creen que esos veinticuatro son santos del AT (entre los que se incluye a veces a Juan Bautista), otros, sin embargo, piensan en la corte angélica

22 Es este un título de Jesús que aparece en 24 ocasiones en el Ap, el trasfondo es el Siervo de Yahvé, que va hacia su muerte como oveja al matadero (Is 53,7), o el cordero pascual, o ambos

23 A veces la apocalíptica utiliza cuatro animales para describir estadios pasados de la historia universal, pero no es el caso aquí. Los jinetes partos empleaban arcos (Ap 6,2)

para que la justicia punitiva divina caiga sobre los que han vertido su sangre, pero el juicio se dilata un poco hasta que se complete el número predeterminado de los mártires. El sexto sello (6,12-17) describe los cataclismos cósmicos, que son parte del castigo divino. No hay que tomarlos literalmente (como lo hacen algunos que buscan repetidas veces identificarlos con los sucesos de nuestro tiempo), puesto que son imágenes tradicionales que se repiten una y otra vez en la apocalíptica[24]. Incluso los magnates de la tierra no escaparán a la ira del Cordero.

Antes de describir el séptimo sello (8,1ss), el vidente narra en el cap. 7 una visión intermedia en la que se ordena a los ángeles que retienen a los cuatro vientos (cf. *1Hen* 76) que no hagan daño sobre la tierra hasta que sean sellados en sus frentes los siervos de Dios, lo que indica que pertenecen a Él. No queda claro por qué la visión distingue entre los 144.000 cristianos (12.000 por cada tribu[25]) y la innumerable multitud de cada nación, tribu, etnia y lengua cuyos albos vestidos han sido blanqueados en la sangre del Cordero. El primer grupo, los sin mácula, las primicias de los cristianos, ya por el martirio o por la continencia [cf. Ap 14,1-5], son de algún modo los selectos, pero es difícil que se trate de judeocristianos como distintos de paganocristianos, o de santos del AT como distintos de los seguidores de Cristo. Una interesante sugerencia afirma que las dos descripciones ofrecen diferentes perspectivas de la iglesia. ésta es heredera y continuadora de Israel (144.000 de las doce tribus), y a la vez comprende al mundo entero (la multitud de toda nación, etc.). O bien, puesto que los 144.000 están en la tierra esperando el sello, y la multitud está en el cielo, ante el Cordero, estas descripciones podrían referirse a una iglesia a la vez terrestre y celestial, militante y triunfante. (Cf. Boring, *Revelation*, 129-131.) En 7,16-17 se describe bellamente la paz producida por estar en la presencia de Dios: ya no hay más hambre o sed, ni calor ni ardor sofocante, puesto que el Cordero los guía como pastor a fuentes de agua viva.

Las siete trompetas (8,2-11,19). La apertura del séptimo sello en 8,1 supone un clímax puesto que, lógicamente, puede ya leerse el libro y se va a revelar el juicio sobre el mundo; pero como ocurre con una caja china hay otro septenario (los siete ángeles con las siete trompe-

24 Terremotos en Am 8,8, Jl 2,10, oscurecimiento del sol y de la luna en Am 8,9, Jl 2,10, astros que caen como higos en Na 3,12 Estas imágenes se hallan también en el apocalipsis atribuido a Jesús en Mc 13,8.24 25

25 Con la tribu de Leví que substituye a la de Dan, considerada infiel e idólatra (Jc 18,1, 1R 12,28-30) y que tiene a Satán como príncipe guardián (*Test. de los XII Patriarcas, Dan 5,6*) Posteriormente está atestiguada la tradición de que el antimesías o anticristo naciera de la tribu de Dan.

tas) aún sin desvelar. El silencio como de media hora que inicia la visión crea un contraste con el reverberar de las trompetas que siguen. En 8,3-5 el contexto se hace más litúrgico y dramático cuando el incienso[26] se mezcla con las plegarias de los santos, y aparecen truenos, relámpagos y terremotos. Las siete trompetas se dividen también, como ocurría con los siete sellos, en un grupo inicial de cuatro (granizo, el mar convertido en sangre, una estrella llamada Ajenjo, oscurecimiento de los cuerpos celestes), pero ahora el trasfondo son las plagas del éxodo[27]. Al igual que esos azotes preparaban la liberación de Egipto del pueblo de Dios, también éstas preparan la libertad del pueblo de Dios (los sellados; cf. 7,3) en los últimos días. El que sólo se vea afectado un tercio indica que estas desgracias no son el juicio total de Dios (cf. Ez 5,2). Las plagas son símbolos escatológicos y las identificaciones con catástrofes de nuestro tiempo son inútiles.

En Ap 4,8 los cuatro vivientes entonaban el trisagio en honor al Señor Dios sentado en su trono; en 8,13, a modo de contraste, un águila formula un triple ay que anticipa el sonido de las tres últimas trompetas del juicio. La visión de la quinta trompeta (9,1-11) habla de langostas semejantes a corceles de batalla que emergen de un pozo sin fondo; la visión combina la octava plaga de Ex 10,1-20 con Jl 1-2 (juntamente con el segundo ay), y puede haber sido coloreada por las invasiones partas del Imperio procedentes de Oriente. El Demonio queda ahora libre, como lo indica el nombre del rey de esas langostas en hebreo y griego (9,11). Éste es el primero de los tres ayes.

La sexta trompeta (9,13-21) presenta a ángeles que dan suelta a un inmenso número de jinetes, situados más allá del Éufrates, que esperan el momento oportuno. A pesar de estos castigos horrendos y diabólicos, el resto de la humanidad rehúsa creer. Al igual que tras el sexto sello, después de la sexta trompeta se interrumpe la secuencia para contar otras visiones intermedias que preparan para la séptima de la serie, que no sonará hasta 11,15. En 4,1 el vidente era arrebatado al cielo a través de una puerta abierta, pero en 10,1-2 está de nuevo en Patmos, cuando el ángel poderoso desciende del cielo portando un libro. Este ángel es descrito con cualidades de Dios, del Jesús transfigurado (Mt 17,2) y del Hijo del hombre de la visión inaugural del Apocalipsis (1,12-16). Siete truenos (10,4), a los que el vidente no puede,

26 ¿Hay alguna probabilidad de que el incienso formara ya parte del culto cristiano en la tierra, o se trata simplemente de una imagen tomada del templo jerusalemita?

27 Quizas algunos eventos contemporaneos apoyaron este simbolismo, por ejemplo la erupcion del Vesubio en el 79 d C como trasfondo de la gran montaña ardiente de Ap 8,8

misteriosamente, describir (¿acaso porque su contenido es demasiado terrible o se trata de una simple mistificación?), acompañan la aparición angélica. Ese ángel inmenso que abarca la tierra y el mar advierte que cuando suene la séptima trompeta se cumplirá el misterioso plan de Dios prometido por los profetas (Am 3,7). La orden al vidente de comer el libro, dulce en su boca, pero amargo en el estómago, es un eco del comienzo de la misión profética de Ezequiel (2,8-3,3). A diferencia del libro más amplio de 5,1[28], este librito contiene las agradables nuevas de la victoria de los creyentes y las amargas noticias sobre los dolorosos desastres que acaecerán sobre el mundo, que el vidente debe profetizar.

La imaginería apocalíptica de la experiencia visionaria contada en el cap. 11 puede quizás reflejar la historia contemporánea del autor. Sobre el trasfondo de la disposición del templo de Jerusalén el vidente hace una distinción entre el área del santuario (*naós*), que pertenece a Dios, y el atrio fuera de aquél. La medición del templo de Dios y de los que allí le rinden culto (11,1-2) es un signo de protección. Esta zona puede representar al templo espiritual o celeste y/o a la comunidad cristiana, protegida en medio de la destrucción. En contraste, el atrio exterior dado a los gentiles para que lo hollen puede representar al templo terrenal de Jerusalén, destruido por los romanos en el 70 d.C. (cf. Lc 21,24), y/o al judaísmo, al que Dios ya no protege. ¿Arroja alguna luz este mismo período de tiempo sobre los dos testigos proféticos, dos olivos y dos candelabros (11,3-4), que dan testimonio con maravilloso poder hasta que son asesinados por la bestia del pozo en la gran ciudad en la que fue muerto el Señor? Los 1.260 días (también en 12,6) de su profecía son equivalentes a los 42 meses durante los cuales los gentiles pisotean el atrio del Templo y a los tres tiempos y medio (o años) de 12,14; Lc 4,25; St 5,17. (Las diversas maneras de calcular la mitad de siete están relacionadas con Dn 7,25; 9,27, 12,7, con el tiempo durante el cual Antíoco Epifanés fue dejado suelto para perseguir a los creyentes judíos.) ¿Está el vidente refiriéndose a dos figuras puramente escatológicas o se trata de dos mártires históricos durante la destrucción romana de Jerusalén que contribuyeron a esta pintura? Los relatos veterotestamentarios de Zorobabel y Josué, el sumo sacerdote (Zac 4,1-14) y las figuras de Moisés y Elías proporcionan algo de la imaginería, pero ello no excluye la referencia

28 Se han sugerido diversas interpretaciones de esos dos libros, o rollos, por ejemplo, el mayor sería el AT, y el menor, el NT, o, bien, el mayor la primera parte del Apocalipsis, y el menor, la segunda

a personajes contemporáneos[29]. El texto se refiere a Jerusalén, pero los agentes parecen ser paganos, no judíos, puesto que se niegan a sepultar los cadáveres en una tumba (Ap 11,9). Puesto que en 14,8; 16,19, etc , se utiliza la expresión «la gran ciudad» para Roma, hay aquí un doble significado. ¿Tenía el visionario en mente el martirio de Pedro y Pablo en Roma en los 60? En cualquier caso los dos personajes resultan victoriosos cuando son llevados al cielo, y un terremoto produce un gran destrozo en la ciudad Éste es el segundo de los tres ayes (11,14)[30].

La séptima trompeta suena finalmente en 11,15-19, y señala que el reino de este mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y su Ungido (Cristo), proclamado por un himno de los veinticuatro ancianos/presbíteros. Esto podría llevarnos a pensar que el fin del mundo ha venido ya. Pero todavía han de suceder muchas cosas, pues la apertura del templo de Dios en los cielos para mostrar el arca de la alianza (11,19)[31] introduce la segunda parte, del mismo modo que la apertura de la puerta celeste en 4,1 introducía la primera

D. *Segunda parte de la experiencia revelatoria: 12,1-22,5*

La primera parte comenzaba con dos capítulos de visiones inaugurales; igualmente, la segunda se inicia también con tres capítulos de visiones inaugurales. Éstas sirven de presentación de los personajes, el dragón y las dos bestias, cuya actuación estará en primer plano en el resto del libro. Estos capítulos, ciertamente, han sido considerados como el corazón del Apocalipsis.

Visiones del Dragón, las Bestias y el Cordero (12,1-14,20). En verdad, las imágenes de Gn 3,15-16 y la lucha entre la serpiente y la mujer y su descendencia son parte del trasfondo del cap. 12 (cf. 12,9). La mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza, representa a Israel y es un eco del sueño de José en Gn 37,9, donde esos símbolos representan a su padre (Jacob/Israel), a su madre y a sus hermanos (los hijos de Jacob, considerados

29 R J Bauckham, JBL, 85 (1976), 447-458, defiende la adaptación de las esperanzas judías sobre Henoc y Elías, A Greve, NTA, 22 (1978), § 209, argumenta en pro de personajes contemporáneos Santiago, el hermano de Juan, y Santiago, el hermano del Señor (martirizados al comienzo de los 40 y 60, respectivamente)

30 El tercero vendrá pronto, pero el Ap nunca dice cuando sera En Ap 12,12, 18,10 16 19 encontramos ayes sin una numeracion especifica

31 Segun 2M 2,4 8, Jeremias oculto el arca en un lugar secreto hasta que el pueblo de Dios disperso se congregara de nuevo y viera la gloria del Señor en una nube

como los antepasados de las doce tribus)[32]. Está presente también la imagen de la mítica serpiente marina, cuyo nombre en la poesía bíblica es Leviatán o Rahab (Is 27,1; 51,9; Sal 74,14; 89,11; Jb 26,12-13, etc.) y que aparece también fuera de la literatura israelita. Boring, *Revelation,* 151, recuerda un mito centrado en una isla cerca de Patmos, Delos, lugar de nacimiento de Apolo, hijo de Zeus y vencedor del dragón de Delfos. Los emperadores romanos se apropiaron de esta imagen de la victoria de la luz y la vida sobre la obscuridad y la muerte como propaganda para la Edad de Oro que ellos aportaban, y tanto Augusto como Nerón se presentaron a sí mismos como Apolo. ¿Utiliza el Ap estas imágenes del mito para dar la vuelta a la propaganda? En vez de degollar al dragón, el emperador es su instrumento.

El nacimiento metafórico del pueblo de Dios es un tema veterotestamentario (Is 26,17; 66,7-8), y Sión da a luz a un niño en *IV Esdras* 9,43-46; 10,40-49. En el Ap la mujer da a luz a su hijo el mesías (Sal 2,9) entre dolores; éste es un caso de las creencias judías de los dolores de parto del mesías, que significan la malhadada situación del mundo que se convierte en señal de la llegada de la liberación enviada por Dios (Mi 4,9-10). El dragón (la serpiente antigua, Satán) intenta devorar al niño, quien escapa al ser llevado ante Dios. Esto conduce a una guerra celeste, y el dragón es arrojado a tierra[33], donde, irritado con la mujer, hace la guerra a su descendencia (12,6.13.17). En este texto no hay una referencia al nacimiento físico de Jesús ni a su infancia (ni tampoco a su ascensión a Dios), sino al «nacimiento» de Jesús como mesías por medio de su muerte. El simbolismo del nacimiento para significar la muerte se halla en Jn 16,20-22. en la noche anterior a su partida Jesús dice que la tristeza de los discípulos es como el dolor de una mujer a punto de dar a luz; pero esos dolores se olvidan ante la alegría una vez que el niño ha nacido, es decir, por el retorno de Jesús desde los muertos[34]. Respecto a la oposición de Satán, Jn 12,31; 14,30; 16,11 imaginan la pasión y muerte de Jesús como una lucha con el

32 A Yarbro Collins, *Combat*, 71-76, ve en la descripción de la mujer de 12,1 un eco de los atributos de la diosa suprema del mundo antiguo En la teología posterior, especialmente en la Edad Media, la mujer vestida del sol fue identificada con María, la madre de Jesús

33. La historia en 12,7-12 de la victoria de Miguel y sus ángeles en la gran batalla y el regocijo celeste puede ser una inserción a partir de otra fuente En Jud 9 se menciona una disputa anterior entre Miguel y Satanás sobre el cuerpo de Moisés

34 Hch 2,24 habla de Dios que resucita a Jesús después de soltar los «dolores» («ataduras») de la muerte, Col 1,18 y Ap 1,5 se refieren a Jesus como el primogénito de entre los muertos, Rm 1,4 y Hch 13,33 consideran la resurreccion de Jesús como la generación del Hijo de Dios

Príncipe de este mundo, arrojado fuera cuando Jesús retorna al Padre. El Ap relata la lucha posterior entre el dragón y la mujer (ahora la Iglesia[35]) y sus hijos en el desierto[36] que dura 1.260 días y tres tiempos y medio, es decir, el tiempo de persecución que conducirá a los momentos finales; pero Dios protege a la Iglesia (con alas de águila; cf. Ex 19,4). Apostándose sobre las arenas del mar, el dragón emplea en su campaña sobre la tierra dos grandes bestias, una marina, otra terrestre[37].

La primera sale del mar y tiene diez cuernos y siete cabezas. Dn 7 es un ejemplo del uso de cuatro bestias quiméricas, que representan los imperios del mundo; la cuarta bestia tiene diez cuernos que simbolizan reyes o gobernantes. La bestia del Ap, por consiguiente, combina los elementos de los cuatro animales de Daniel como una manera de simbolizar que el Imperio romano (al oeste, visto desde las iglesias destinatarias del Ap) es tan malvado como los otros juntos. Las siete cabezas quedan explicadas en 17,9-11 como las siete colinas (de Roma) y también como siete reyes, cinco de los cuales han muerto ya, el sexto está en vida, y el séptimo vendrá aunque por poco tiempo; luego el texto añade un octavo abocado a la perdición. Probablemente hay que contar a Domiciano como el octavo[38], el último conocido por el autor si es que compuso su obra durante el reinado de éste. La afirmación de que una de esas cabezas tenía una herida mortal pero que se había

35. La idea de la venida del mesías por los sufrimientos de Israel corre pareja con la de los sufrimientos de la Iglesia que conducirán a la segunda venida del mesías, pues la Iglesia debe permanecer en el desierto después de la asunción al cielo del mesías, hasta que éste vuelva de nuevo Se debate si esta mujer es también la esposa del Cordero (Ap 19,7) y la nueva Jerusalén (21,2 9) La plasticidad de los símbolos apocalípticos puede permitir que una figura sea a la vez madre y esposa, y tanto en la tierra como descendiendo del cielo

36 ¿Es ésta una referencia a la huida de los cristianos de Jerusalén hacia el 66, a través del Jordán hasta Pella, en tiempos de la gran revuelta judía contra Roma? Así, S G Sowers, TZ, 26 (1990), 305 320

37 Esta misma imagen de las dos bestias se encuentra en 1Hen 60, 7-8, IV Esd 6,49-52, II Bar 29,3 4

38 Se han propuesto diversos sistemas para interpretar este modo de contar, dependiendo de si se comienza con Julio César o con Augusto la cuenta de los emperadores (cf tabla 1, para la cronologia) Si se cuenta desde Augusto, los cinco primeros ya fallecidos incluyen a Nerón, si se omiten los tres emperadores de transición del año 69 (Galba, Otón, Vitelio, pero ¿está justificada esta omision?), el sexto, «que es», sería «Vespasiano», y el séptimo, «que ha de venir», pero que estará poco tiempo, sería Tito, el predecesor de Domiciano, cuyo reino duro sólo tres años Si el Ap se escribió durante el reinado de Domiciano, el autor estaria contando en su profecía hasta el reinado de Vespasiano (cuando se destruyó el Templo de Jerusalén) Este modo de actuar no es anormal en los apocalipsis, puesto que, como explicamos en p. 999, existe una «ciencia profetica» exacta hasta el presente.

curado puede representar la leyenda de Nerón redivivo[39]. En la imaginería del Ap, además de desatar una guerra contra los santos (13,7), el imperio ha logrado que las gentes adoren al Diablo (13,4) de modo que sean excluidos del libro de la vida (13,8).

La segunda bestia, la que procede de la tierra (13,11-18), es una parodia perversa de Cristo. Tiene dos cuernos como un cordero, pero habla como un dragón; más tarde se une a un falso profeta (16,13; 19,20; 20,10); opera signos y prodigios, como los de Elías, y hace que las gentes se marquen en la mano derecha o en la frente, al igual que los siervos de Dios tienen un sello sobre la frente (7,3; 14,1). Esta bestia, descrita como procedente de la tierra, es decir, de la masa terráquea de Asia Menor, es el culto al emperador[40] (y el sacerdocio pagano que lo promueve), que tuvo sus inicios muy pronto en esa zona. La herida por arma blanca de la bestia (13,14) puede ser el suicidio de Nerón; su supervivencia, el reino de Domiciano. La descripción en 13,8 concluye con la imagen quizás más famosa del Ap: el número de la bestia, un número humano que exige sabiduría para comprenderlo, es el *666*. Según el procedimiento de la gematria (en el que las letras sirven de numerales, como en latín), las consonantes hebreas que transliteran la forma griega del nombre del césar Nerón dan un total de 666[41].

El Cordero y los simbólicos 144.000 (14,1-5) son una imagen consoladora que pretende asegurar a los cristianos su supervivencia a los asaltos del dragón y de las dos bestias (la imagen de la música de cítaras o de arpas entra dentro de muchas descripciones populares o humorísticas del cielo). La mención a la castidad significa ciertamente que no han cedido ante la idolatría, aunque también puede ser una alusión a la continencia sexual (1Co 7,7-8).

Tres ángeles (14,6-13) profieren solemnes admoniciones: un evangelio eterno dirigido al mundo entero, que insiste en la necesidad de

39. Juvenal, *Sátiras* IV, 38, y Plinio el Joven 53, 3-4, que escribieron inmediatamente después del reinado de Domiciano, consideraban a este emperador como el segundo Nerón.

40. S. J. Scherrer, JBL, 103 (1984), 599-610, sostiene que los signos y prodigios formaban parte de la panoplia del culto al emperador. Cf también L J Kreitzer, BA, 53 (1990), 210-217, J. N Krabyll, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Academic, Sheffield, 1996 Cultos provinciales aprobados por el Senado existían en Pérgamo para Augusto, y en Esmirna para Tiberio y Livia, S. Friese, BAR, 19 (3, 1993), 24 37, defiende que el gran templo de los *Sebastoí* en Éfeso estaba dedicado a Vespasiano, Tito y Domiciano.

41. Una antigua variante es 616 (señalada en las notas a pie de página de muchas Biblias), que sería el valor numérico de las letras hebreas que transliteran el nombre latino del césar Nerón.

glorificar a Dios porque la hora del juicio ha llegado, un ay contra Babilonia (Roma) y la severa advertencia de que todos los que han adorado a la bestia y llevan su marca sufrirán el fuego del infierno. Una voz del cielo bendice a los que han muerto en el Señor. Luego (14,14-20), el Hijo del hombre con una hoz en la mano y otros ángeles más ejecutan una sentencia sangrienta, arrojando los racimos de uvas de la tierra en la prensa de la furia divina.

Las siete plagas y las siete copas (15,1-16,21). De modo análogo a los siete sellos y las siete trompetas de la primera parte, el vidente nos habla ahora de las siete plagas, y las siete copas que las contienen, como un anuncio previo del juicio final. Pero antes de que los ángeles viertan esas copas, el cap. 15 nos muestra una escena de la corte celestial en la que se entona el cántico de Moisés rememorando la victoria de los hebreos al cruzar el Mar de las Cañas (Mar Rojo) (cf. Ex 15,1-18). Entre nubes de incienso el templo o tabernáculo celeste proporciona a los ángeles el contenido de las copas. Una vez más son las plagas que precedieron al éxodo de los hebreos desde Egipto (Ex 7-10) las que sirven de trasfondo, aunque esta vez su efecto no se limita al tercio del mundo, como pasó con los sellos. Las ranas que salen de la boca del falso profeta son los tres espíritus demoníacos que realizan signos como los magos de Egipto. En 16,16 encontramos una famosa imagen· Armagedón, el lugar de la batalla final con las fuerzas del mal[42]. La séptima copa (16,17-21) marca el clímax de la acción divina; su contenido machaca a Roma y la divide en partes a la vez que una voz proclama: «Todo se ha cumplido».

Juicio contra Babilonia, la gran prostituta (17,1-10,10). El vidente describe ahora la caída de Roma con vívido detalle, siguiendo la convención del AT de calificar a las ciudades señaladas por su idolatría e impiedad (Tiro, Babilonia, Nínive), opulentas por las riquezas del comercio, como prostitutas y a aquellos que aceptan su autoridad como fornicarios que gemirán ante la caída de la ciudad (Is 23; 47; Na 3; Jr 50-51; Ez 16; 23; 26-27[43]). En 17,17 el ángel explica el misterioso significado de la prostituta y de la bestia del mar sobre la que aquélla cabalga, pero debemos especular sobre el simbolismo de los números (cf. comentario a 13,1). En el cap. 18 unos ángeles entre grandes lamentos proclaman dramáticamente el destino fatal de Babilonia/Roma, ebria de la sangre de los mártires (particularmente durante el reinado

42 Transliteración griega del hebreo *har Megiddô*, «montaña de Megido», es decir, el paso a traves de la llanura de Esdrelon en Israel, donde los ejércitos del norte y del sur libraron a menudo sus batallas

43 J P Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse [16,17-19,10]*, Lang, Frankfurt, 1989.

de Nerón). Al igual que la antigua Babilonia debía ser arrojada simbólicamente al Éufrates (Jr 51,63-64), así Babilonia/Roma ha de ser arrojada al mar (18,21)[44]. Como contrapartida a los lamentos en la tierra hay un coro jubiloso en el cielo (19,1-10). En medio de esta alegría el vidente anuncia el matrimonio del Cordero y su esposa (19,7-9), lo que anticipa la visión final del libro. El tema del matrimonio entre Dios y su pueblo procede del AT (Os 2,1-25[23]; Is 54,4-8; Ez 16, a veces en un contexto de infidelidad). Ahora la imagen se aplica a Cristo y a los que creen en él (Jn 3,29; 2Co 11,2, Ef 5,23-32).

Victoria de Cristo y final de la historia (19,11-22,5)[45]. Utilizando de nuevo elementos de visiones previas, el visionario describe a Cristo como un gran guerrero que conduce, como Rey de reyes y Señor de señores (19,16; 1Tm 6,15), a los ejércitos del cielo. Un ángel convoca a todas las aves carroñeras para saciarse con las carnes de los vencidos[46] que seguían a las dos bestias; ambas son arrojadas al lago de fuego que simboliza la condenación eterna. El cap. 20 describe el reino milenarista de Cristo, lo que ha dado pie a numerosas disputas teológicas en la historia de la cristiandad (cf. la sección correspondiente, *infra*). De la tríada de bestias sólo queda el dragón satánico, que ahora es arrojado y encerrado en un pozo durante mil años, mientras que Cristo y los mártires cristianos reinan sobre la tierra. Los santos que antes murieron vivirán para siempre como sacerdotes de Dios y de Cristo, pues sobre ellos no tiene poder alguno (20,6) la segunda muerte (la destrucción final). Después de los mil años Satán será liberado para congregar a Gog y a Magog, es decir, a todas las naciones de la tierra[47]; pero desde el cielo bajará fuego y las consumirá, mientras que

44 E Corsini (*Revelation*) defiende que el Ap no se refiere al futuro (la segunda venida, etc), sino a la primera venida de Cristo y a las consecuencias de su crucifixion y resurreccion La prostituta seria Jerusalen (que asesino a Jesus), puesto que esta ciudad fue destruida por la bestia romana

45 Sobre esta seccion, cf M Rissi, *The Future of the World* (SBT NS 23), SCM, London, 1972, W J Dumbrell, *The End of the Beginning Revelation 21 22 and the Old Testament*, Paternoster, Exeter, 1985

46 Algunos encuentran la imagen del Verbo de Dios, con sus vestidos tintos en sangre y el banquete a base de la carne de los enemigos (19,13 17 18), demasiado vengativo para las normas morales del evangelio Pero tal como señala A Yarbro Collins, el Ap funciona en parte como una catarsis para ayuda de quienes se sienten impotentes ante las autoridades y para proporcionarles el sentido de que son poderosos puesto que Dios está de su lado y los conducirá al triunfo Por ello es necesaria una imagen fuerte de la victoria para alcanzar el fin de vencer la marginación y la frustracion

47 Gog de Magog (es decir, la tierra de Gog) conduce las fuerzas contra Israel en Ez 38-39, el nombre se deriva probablemente de Giges, rey de Lidia en el siglo VII a C El que una persona de Ezequiel se transforme en dos en el Ap ilustra la plasticidad de las imágenes de la apocalíptica

el dragón será arrojado al lago de fuego donde antes habían sido lanzadas las bestias. Cuando la muerte y el infierno entreguen a los muertos, serán juzgados ante el trono de Dios según lo que está escrito en el libro de la vida; entonces tiene lugar la segunda muerte (20,11-15).

Para substituir la devastación del primer cielo y la primera tierra hay un nuevo cielo y una nueva tierra, y una nueva Jerusalén que desciende del cielo (21,1-22,5), como una esposa adornada para su esposo (cf. 19,9). El vidente describe líricamente la inhabitación de Dios entre los seres humanos, dando esperanza a todos los que viven en el presente valle de lágrimas; ya no habrá más llanto, muerte, dolor o noche; es una ciudad tan hermosa como una joya preciosa, edificada sobre fundamentos que llevan los nombres de los doce apóstoles del Cordero, una ciudad perfectamente cúbica en su forma, tan inmensa como para contener a todos los santos. En esa ciudad no hay templo, ni sol, ni luna, pues el Señor Dios y el Cordero están presentes en ella como su luz; y nada hay impuro en su perímetro. Como en el antiguo Paraíso, un río de agua viva fluye por medio de la ciudad regando los árboles de la vida; y los santos vivirán allí para siempre.

E. *Epílogo (con las bendiciones finales) 22,6-21*

Juan, el vidente, y las palabras de la profecía pasan a primer plano, como en el prólogo (1,1-3). Dios le ordena que no selle las palabras, pues el tiempo está cerca. Como en la visión inaugural antes de las siete cartas (1,9-20), el Señor Dios, que habla como el Alfa y la Omega, concede autoridad a las palabras de advertencia y a la invitación escuchadas por el vidente. El autor avisa a los lectores que no añadan ni quiten nada a las palabras proféticas de su libro[48]. Como respuesta a la afirmación de Jesús de que va a venir pronto, Juan, el vidente, añade un apasionado «Amén. Ven, Señor Jesús», eco de una de las oraciones más antiguas de los cristianos (1Co 16,22).

El Ap había comenzado en formato de carta, ahora concluye del mismo modo (22,21) con una bendición final, muy simple, a «todos los santos», es decir, a todos los que no han cedido ante Satán y las bestias.

48 Puesto que finalmente el Ap fue colocado en el ultimo lugar del canon, algunos han tomado esta advertencia (21,18-19) como referida al NT no hay mas Escritura y nada hay normativo excepto el NT Pero este no es el significado Se trata simplemente de otro ejemplo del cuidado tradicional por conservar un apocalipsis, por ejemplo 2Bar 87,1 y 4Esd 14,46-47 (en donde se ordena a Esdras que preserve del publico los setenta libros apocalipticos) Ademas, una obra como 2P fue escrita después del Apocalipsis y llego a formar parte del NT

III ESTRUCTURA DEL LIBRO

Un comentarista ha observado que casi cada intérprete aporta al estudio de la estructura del Apocalipsis un conjunto de presupuestos que hallan su expresión en la disposición ultima del libro, de lo que resulta que existen tantas estructuras como intérpretes[49] Los investigadores disciernen las estructuras de dos maneras a base de factores externos o de los contenidos internos. Los factores externos suponen un juicio sobre lo que preferentemente ha moldeado el libro, por ejemplo, la liturgia cristiana, el teatro griego, los juegos imperiales, o un conjunto de esquemas apocalipticos visibles en otras obras de este género, judías o cristianas. Obviamente, hay elementos que el Ap comparte con esos factores externos, pero es cuestionable si alguno de ellos subyugó la mente del autor de tal modo que estructurara el libro de acuerdo con él. En cuanto al conjunto de esquemas discernible en otros apocalipsis, la combinación de profecía y apocaliptica en el Ap presenta rasgos únicos, como señalé más arriba (pp 999 y 1001). Aunque podría parecer seguro dejar que los contenidos internos hablen por sí mismos, eso no es tan fácil en la apocalíptica. Las obras de este género introducen a sus lectores en los misteriosos planes de Dios, revelando parte de lo que se halla oculto a la visión normal Así, inevitablemente, por sus propios procedimientos hay en estas composiciones una atmósfera de misterio y de lo oculto. Casi por propio designio, los autores proceden de un modo que desafía toda lógica humana. Por ejemplo, parece ilógico que tras haber explicado seis de los siete sellos y trompetas, el vidente del Ap se escape por la tangente antes de explicar el séptimo, y es ilógico también en el caso de los sellos que el séptimo comience una serie de otros siete. Tampoco es desacostumbrado que tras repetir varias veces una fórmula, ésta cambie de repente, sin intención alguna de mudar el significado o de sugerir una dirección diferente[50]. Por ello, en este género literario es a menudo harto difícil hacer un diagnóstico a partir de los contenidos.

A modo de ejemplo, A. Yarbro Collins (*Combat*, 19) se concentra en un principio organizativo, el septenario, y encuentra entre el prólo-

49 Una discusion detallada de las teorias se halla en C R Smith, NT, 36 (1994), 373 393 J Lambrecht tiene razon cuando dice (en *L'Apocalypse*, 77 104) que hay tres secciones en las que todos estan de acuerdo el prologo (1,1 3), las cartas a las siete iglesias (1,4 3,22) y el epilogo y la bendicion final (22,6 21) Las mayores disputas se centran sobre la estructura de 4,1 22,5

50 Hay buenos antecedentes biblicos para tal variacion Por ejemplo, de las siete referencias al castigo en Am 1 2, todas aparecen como «pondre fuego», excepto la quinta (1,14), que de repente cambia a «encendere fuego»

go y el epílogo seis conjuntos de siete miembros interrelacionados mensajes epistolares (1,9-3,22), sellos (4,1-8,5), trompetas (8,2-11,19), visiones sin numerar (12,1-15,4), copas (15,1-16,21), visiones sin numerar (19,11-21,8). Como acabamos de mencionar, la consistencia no es siempre una característica de los esquemas apocalípticos; ahora bien, si el septenario es el esquema organizativo, nos sentimos tentados a preguntar por qué hay seis septenarios y no siete[51], por qué algunos septenarios están numerados y otros no, por qué esta autora ha de contar dos pasajes como apéndices intercalados (17,1-19,10 y 21,9-22,5) puesto que no encajan en el esquema del septenario, y por qué las visiones no numeradas no podrían considerarse apéndices[52].

Parece haber un cierto grado de repeticiones en el Ap, ya que en varias ocasiones el texto parece indicar que ha llegado el final (11,15-19; 16,17-21), sólo para seguir luego con más visiones Esto puede ser simplemente un elemento de la forma literaria, una manera de expresar lo inexpresable La parte segunda parece repetitiva en relación con la primera (pp 1010 y 1015). Los investigadores han explicado este hecho de varias maneras *a*) algunos sostienen que las dos partes tratan del mismo material, pero desde diferentes puntos de vista[53], por ejemplo, la parte primera trata del juicio de Dios sobre el mundo entero, mientras que la segunda trataría este material desde el punto de vista de la Iglesia con hincapié en el control de Dios sobre lo demoníaco. Una variante afirma que la parte primera trata de la Iglesia y de mundo judío y que la segunda se ocupa de la Iglesia y de los gentiles Ahora bien, es difícil dividir los temas tan tajantemente *b*) Otros piensan en una secuencia temporal la parte primera se refiere a cosas que ya han sucedido, y la segunda a lo que sucederá[54]. Es cierto que hay algunas referencias a hechos pasados en el Ap, por ejemplo, en 11,2 el atrio exterior del Templo (¿el santuario terreno de Jerusalén?) «ha sido

51 Hay otro sistema de contar la estructura en siete partes, con el prologo y el epilogo como la primera y septima respectivamente, separados por cinco secciones

52 Smith (n 49) presenta otras disposiciones totalmente diferentes basadas en el contenido y se inclina por una en la que se considera la frase «en Espiritu» (1,10 11, 4,1-2, 17,1 3, 21,9 10) como el inicio de secciones diferentes Cf E Schussler Fiorenza, *Book*, 159 180

53 La idea de que hay una recapitulacion se retrotrae nada menos que hasta Victorino de Petavio (hacia el 300) C H Giblin, CBQ, 56 (1994), 81-95, ve tres estadios de recapitulacion, que enuncian progresivamente la guerra santa de Dios en favor de su pueblo perseguido

54 Una variante es la del investigador frances M E Boismard (Biblia de Jerusalen), quien defiende la existencia de dos apocalipsis, uno escrito en epoca de Neron y otro en la de Domiciano, combinados de una manera muy complicada en el Apocalipsis actual

dado» a las naciones para que lo pisoteen; pero el autor no expone simbólicamente en detalle la historia pasada como lo hacen otros apocalipsis. *c*) Otra interpretación detecta un movimiento en espiral de la gloria en el cielo a la tribulación en la tierra y vuelta. Los capítulos celestes serían (en todo o en parte) 4-5; 7,9-17; 11,15-19; 15; 19; 21,1-22,5; los capítulos terrenos intercalados serían 6,1-7,8; 8,1-11,14; 12-14; 16-18; 20. Esta interpretación, además de poner de relieve la dimensión celeste-terrena del Ap, consigue que no se malinterprete el libro como la visión de una historia futura secuencial.

Ante tal variedad de opiniones indiqué más arriba que era más prudente no postular ninguna estructura especial. La división que he presentado es simplemente una lista de contenidos y no tiene la pretensión de ser el plan pretendido por el autor. Conocer el contenido es una ayuda esencial para los lectores, si es que desean luego, por medio de lecturas posteriores, investigar en mayor profundidad el tema de la estructura.

IV. LA FUNCION DE LA LITURGIA[55]

Las visiones del profeta del Ap abarcan simultáneamente lo que está ocurriendo en el cielo y en la tierra. La visión del cielo está dispuesta en un contexto litúrgico. El «como un hijo de hombre» que habla a Juan y da un mensaje a los ángeles de las siete iglesias está en medio de los siete candelabros dorados (1,12-13). El culto a Dios y al Cordero domina lo que está ocurriendo en el cielo. En el cap. 4, con la apariencia de una gema preciosa, Dios está sentado en el trono acompañado por veinticuatro ancianos/presbíteros también sobre sus tronos[56]. Una menorá (candelabro) de siete brazos está encendida ante el trono. Como los serafines del cap. 6 de Isaías, los cuatro vivientes entonan el trisagio («tres veces santo») y todos juntos cantan un himno con el tema

55 M H Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, Knox, Richmond, 1960 tambien, O. A Piper, *Church History*, 20 (1951), 10-22, L Mowry, JBL, 71 (1952), 75-84 Pensando en el culto divino a Jesus, R J Bauckham, NTS, 27 (1980-1981), 322-341, compara el Ap con la *Ascension de Isaias* y argumenta que esta clase de liturgia era típica de la apocalíptica

56. Probablemente en un semicírculo, con el trono de Dios en el medio y los Doce en cada lado

57 Hay muchos himnos en el NT (pp 317 y 641), pero los del Ap son los más claramente identificables como tales Son de tipo coral, y no manifestaciones espontáneas o individuales J J. O'Rourke, CBQ, 30 (1968), 399-409, defiende el uso de material hímnico previo utilizado en la composición del Ap W C van Unnik, en A Descamps-A

«Eres digno» como alabanza a Dios creador[57]. En el cap. 5, con el Cordero ya en este escenario y tras recibir un libro, los presentes entonan un nuevo himno con el lema «Eres digno» en honor de Jesús por haber rescatado a todo tipo de gentes. Luego toda criatura en el cielo, en la tierra y bajo ella se les une en un himno de bendición al que está sentado en el trono y al Cordero. Hay otros himnos diseminados por todo el libro, algunos con música de cítaras o arpas (14,2). En 11,19 se nos dice que el templo de Dios en el cielo está abierto para mostrar el arca de la alianza; y desde este templo, entre nubes de gloria de Dios, salen ángeles con sus copas (presumiblemente llenas de carbones encendidos) para verterlas sobre la tierra (15,5-8). El Ap concluye (22,20) con un eco de una oración cristiana tradicional: «Amén, ven, Señor Jesús».

Mucho de esta imaginería litúrgica esta tomado del templo de Jerusalén[58], el lugar de la gloria de Dios sobre la tierra, con su altar, himnos, candelabros e incienso. Algunas referencias a los cristianos como sacerdotes del Altísimo, al parecer tanto en el presente como en el futuro escatológico (n. 15), proceden también de este ambiente. A. Farrer piensa que el Ap toma a escala general imágenes usadas en varias fiestas judías. Otra sugerencia es que el vidente contempla la celebración de una festividad ideal de los Tabernáculos en la Jerusalén celeste, basada en Zac 14,1-21[59].

Una cuestión importante es si la liturgia *cristiana* ha moldeado también las imágenes del autor. La frecuencia de las vestimentas blancas (3,5.18; 4,4, etc.) ha sugerido a algunos investigadores un trasfondo en el cual los nuevos bautizados se visten con hábitos blancos. Más concretamente, a causa del especial hincapié en el Cordero, M. H. Shepherd piensa en una liturgia pascual en la que se bautizaba a los neófitos. Puesto que el vidente recibe su visión en el día del Señor (1,10), la reunión litúrgica cristiana semanal es una posibilidad. Éste pudo ser el contexto en el que se leía en alta voz el Apocalipsis (1,3; 22,18)[60]. Algunos ven una referencia al banquete eucarístico en «el banquete de

de Halleux (eds), *Mélanges bibliques en hommage au Béde Rigaux*, Duculot, Gembloux, 1970, 445 461, señala el abundante uso del «Tú eres digno» en el mundo helenístico, en particular en relación con los secretos divinos y los libros sagrados

58 El trasfondo litúrgico judío no es solo peculiar del Ap El autor de Hb, pensando en el Templo, describe a Cristo como sacerdote subiendo a los cielos y abriendo el velo del Santo de los santos celeste para entrar allí con su sangre y completar así lo que había comenzado en la cruz.

59 J A Draper, JSNT, 19 (1983), 133-147, H Ulfgard, *Feast and Future. Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacles* (CBNTS 22), Almqvist, Stockholm, 1989.

60 Cf D L Barr, *Interpretation*, 40 (1986), 243-256.

bodas del Cordero» (19,9). *Hay mayores testimonios acerca de la liturgia* o fiestas cristianas en documentos (Ignacio, Justino, Hipólito) datados en períodos posteriores al Ap. Podemos confeccionar una lista de paralelos al Ap como posibles testimonios de una atmósfera litúrgica que hubiera influido en el vidente, pero también es posible que el Ap influyera en esos testigos más tardíos. Hacia el 110 Ignacio (*Magnesios* 6,1; también *Trallanos* 3,1) describe al obispo sentado en un sillón preeminente entre los ancianos/presbíteros, como Dios y la asamblea de los apóstoles. ¿Fue esta costumbre la que conformó la visión de Juan de la asamblea celeste con Dios en el trono y los veinticuatro ancianos alrededor de él? Hacia el 96-120, 1Clem 34,6-7 describe el canto del trisagio por las miríadas celestes (como hacen los serafines en Ap 4,8), y luego urge a los cristianos, que se han reunido con corazón unánime, que clamen a Dios con una sola voz. Si consideramos la frecuencia de los himnos en el Ap, debemos recordar la opinión común de que esta obra se compuso en la zona occidental de Asia Menor a finales de los 90. Cuando sometía a investigación a los cristianos en una región cercana de Asia Menor, Plinio el Joven (*Epístolas* X 96,7) señalaba que estas gentes entonaban himnos a Cristo como a un dios. Hacia el 150, basándose en un oficio litúrgico que debió de tener lugar durante cierto tiempo, Justino (*Apología* I 67) describe una reunión semanal en el día del Señor en la que se leían los evangelios y los escritos de los profetas. ¿Influyó esta práctica en la visión de Juan del libro al que se le quita el sello durante la liturgia celestial? Según el *Diálogo* 41 del mismo Justino, el propósito de la rememoración eucarística entre los cristianos era dar gracias a Dios por haber creado el mundo y haberlos librado del mal..., los temas de los himnos con el estribillo «Tú eres digno» de Ap 4 y 5[61]. De todo ello puede decirse que en el siglo II los cristianos creían que la liturgia terrestre no sólo se celebraba simultáneamente con la celeste, de modo que una participaba en la otra, sino que ambas debían seguir unas mismas rúbricas. Considerando la enorme distorsión que sufre el Ap cuando se lo entiende como una detallada predicción del futuro, el uso de este libro en las lecturas litúrgicas de la Iglesia puede ser un contexto saludable para acercarse al menos a uno de los aspectos de su medio originario[62].

61 Este tema se encuentra todavía hoy en el prefacio del canon eucarístico, que comienza con una aclamación a Dios, digno de alabanza, y concluye con un triple «santo».

62 Cf U Vanni, NTS, 37 (1991), 348-372 Respecto a la promocion de esta idea, cf D Dumm, *Worship*, 63 (1989), 482 489, J -P. Ruiz, *ibid* , 68 (1994), 482-504 Este último cita al concilio Vaticano II, *Sacrosantum Concilium* (sobre la liturgia) I 8 «En la liturgia terrenal, a modo de anticipacion, participamos de la liturgia celeste que se celebra en ciudad santa de Jerusalen». C Rowland, *Priest and People*, 8 (1994), 428 431, exper-

V EL MILENARISMO (EL REINO DE LOS MIL AÑOS 20,4-6)

El Ap afirma en su previsión del futuro que los degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios y los que no han adorado a la bestia volverán a la vida y reinarán con Cristo durante mil años, mientras que el resto de los muertos no revivirán hasta que hayan concluido esos mil años. Los orígenes de tales creencias pueden estar en una cierta tensión entre las expectativas proféticas y apocalípticas. Si pasamos revista a la historia del mesianismo (cf., p. ej., NJBC 77,152-163), veremos que al exilio de Babilonia sobrevivió la esperanza de que cierto día Dios habría de restaurar el reino de David gracias a un rey ungido modélico, el mesías; ciertamente, las Escrituras anteriores fueron releídas con esta idea (p. ej. Am 9,11). Aunque idealizado y concebido como definitivo, este reino habría de ser terreno e histórico, y muy a menudo no quedaba especificado qué relación tendría con los tiempos finales. Por otro lado, con una visión pesimista de la historia, cierta literatura apocalíptica se imaginaba la intervención final y directa de Dios sin mención alguna de la restauración del reino davídico (Is 24-27; Dn; *Asunción de Moisés; Apocalipsis de Abrahán*).

Una manera de combinar esas dos expectativas era postular dos intervenciones divinas 1) la restauración de un reino terreno[63] o período de prosperidad feliz y dichosa, que habría de ser seguido por 2) la victoria y juicio final de Dios. Allí donde había una fuerte influencia del pensamiento grecorromano, las expectativas clásicas de una Edad de Oro pudieron haber moldeado la pintura judía de un reino mesiánico. Los apocalípticos utilizaban diversos modos de contar para simbolizar la duración de ese período esperado. En una sección descrita como el «Apocalipsis de las semanas» (siglos III-II a.C.) el *Libro I de Henoc* (91,12-17) afirmaba que después de que hubieran transcurrido siete semanas de años de un período de diez, la octava habría de ser una época de justicia, la novena sería el período marcado por la destrucción, y en la décima tendría lugar el juicio de los ángeles, que llevaría a la eternidad. Según el *Libro IV de Esdras* 7,28 (finales del siglo I d.C.), después de que Dios lleve a su final un período perverso, el mesías reinará con los justos en la tierra durante 400 años. Luego vendrá la resurrección de los muertos y el juicio En 2Bar 29-30 (comien-

to en apocalíptica, cuenta su intento de predicar el Ap en el contexto de las vísperas anglicanas

63 A S Geyser, NTS, 28 (1982), 388-399, defiende que el autor del Ap esperaba que el mesías restaurara el reino judío de las doce tribus, y que era un representante de las expectativas de la iglesia judeocristiana

zos del siglo II d.C.) se halla una tradición similar: las almas de los justos resucitan en el momento de la aparición del mesías.

En la apocalíptica cristiana 1Co 15,23-28 presenta esta secuencia: en primer lugar la resurrección de Cristo; luego la de aquellos que le pertenecen, que reinan hasta que Aquél haya puesto a todos sus enemigos a sus pies, luego viene el final, cuando Cristo entrega el reino a Dios tras haber destruido todo gobierno, autoridad y poder. A finales del siglo I d.C., según la *Ascensión de Isaías* 4,14-17, después de que Belial haya gobernado como el anticristo durante 1.332 días, el Señor vendrá con sus ángeles y santos y arrojará a Belial a la Gehenna; luego habrá un período de descanso para los que están en el mundo, y tras él serán arrebatados al cielo.

La variación de las cifras en este tipo de expectativas debe servirnos de advertencia de que ninguno de los autores tenía un conocimiento exacto sobre el lapso de tiempo futuro y de que (en su mayor parte) tampoco pretendían probablemente ser exactos. En verdad, según el análisis que hemos presentado hace un momento de la esperanza de una primera intervención divina para establecer el reino o tiempo ideal en este mundo, y de una segunda que reemplazaría el mundo temporal por uno eterno, podemos considerar estas dos intervenciones simplemente como medios simbólicos de predecir la victoria divina sobre las fuerzas del mal, obstáculo para el reino o reinado de Dios sobre el mundo entero. El autor del Ap, pues, habría utilizado la idea de un reino de Jesús durante mil años sobre la tierra no para describir un reinado histórico, sino como un modo de expresar que las expectativas escatológicas se cumplirán.

Sin embargo, a lo largo de la historia cristiana algunos han tomado los mil años del Ap de un modo totalmente literal y han especulado sobre ello. (Merece la pena que caigamos en la cuenta de que en el Ap hay sólo un pasaje, y de sólo dos versos, que mencione el milenio; ha habido un excrecencia enorme, incluso extravagante, a partir de unos mínimos principios.) Durante los siglos II y III personajes considerados ortodoxos albergaron esta creencia milenarista (Papías, Justino, Tertuliano, Hipólito, Lactancio), así como otros heterodoxos (Cerinto y Montano). Sin embargo, el peligro de que esas expectativas de abundancia y felicidad se convirtieran en algo demasiado sensual y mundano llevó gradualmente al rechazo del milenarismo (o quiliasmo). Orígenes entendió alegóricamente el milenio como representación del reino espiritual de Dios en la tierra; Agustín interpretó la resurrección primera como una referencia a la conversión y a la muerte al pecado, y la segunda como sugerencia de la revivificación de los cuerpos al final de los tiempos. Escritores eclesiásticos del siglo IV nos dicen que

Apolinar (o Apolinario) de Laodicea era un quiliasta (sus escritos sobre este tema se han perdido) y que el concilio ecuménico de Éfeso (431) condenó sus fantasiosas teorías.

Especialmente en la iglesia occidental posterior volvieron a revivir de tiempo en tiempo y de variadas formas las expectativas milenaristas. El monje cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202) proclamó que tras mil años de cristianismo vendría la era del Espíritu, representada por el monaquismo, y que eso sucedería hacia el 1260. Esa era habría de superar a la del Padre (el AT) y a la del Hijo (el NT). Aunque el milenarismo fue rechazado por la confesión de Augsburgo, algunos grupos del «ala izquierda» nacidos de la Reforma lo abrazaron, a saber, los profetas Zwickau, T. Munzer, y Juan de Leiden. La llegada de protestantes perseguidos a Norteamérica fue acompañada a menudo por la esperanza de establecer un reino religiosamente perfecto en el nuevo Mundo. En los Estados Unidos proliferaron a lo largo del siglo XIX grupos milenaristas, normalmente con un pie en el Libro de Daniel y con el otro en el Apocalipsis, reforzados a veces por revelaciones privadas. Ejemplos de ello son W. Miller y Ellen G. White (adventistas del séptimo día), J. Smith (mormones) y Ch. T. Russell (testigos de Jehová). En algunos grupos milenaristas surgieron notables divisiones entre los premilenaristas y los postmilenaristas. Los primeros mantenían que la Edad de Oro habría de venir sólo cuando la perversa era presente fuera destruida por la segunda venida; los segundos, que exhiben un liberalismo optimista, sostienen que la edad presente se transformará gradualmente en el milenio por el progreso natural en la sociedad y la reforma religiosa. Hay una forma de premilenarismo que profesa el llamado «dispensacionalismo», que identifica los períodos de tiempo en la historia universal (como se ejemplifica en «la Scofield Reference Bible»). Normalmente la tesis es la siguiente. estamos viviendo en la sexta dispensación o período, y el séptimo está a punto de venir. Las iglesias más importantes y mejor establecidas permanecen convencidas de que, aunque el estadio final del plan divino se cumplirá a través de Jesucristo, los mil años son simbólicos y que nadie sabe cómo ni cuándo tendrá lugar el fin del mundo. Hch 1,7 da el tono: «No os corresponde a vosotros conocer los tiempos y momentos que el Padre ha dispuesto en su propia autoridad». En una fecha tan tardía como 1944 la Iglesia católica condenó incluso una forma mitigada de milenarismo (DBS 3839)[64].

64 Para bibliografia sobre los escritos milenarists, cf J R Stone, *A Guide to the End of the World*, Garland, New York, para una vision de conjunto y exégesis, cf J W Mealy, *After the Thousand Years Resurrection and Judgment in Revelation 20* (JSNTSup

VI AUTORÍA

El visionario del Ap se llama a sí mismo Juan cuatro veces. Justino Mártir (*Diálogo* 81,4) lo identifica con Juan, uno de los apóstoles de Cristo. Que fuera un apóstol es altamente improbable, puesto que tuvo una visión de la nueva Jerusalén que desciende del cielo con los nombres de los doce apóstoles en sus cimientos (21,14), reconociendo así implícitamente que los apóstoles forman un grupo distinto a sí mismo. Ya en el siglo III un estudio cuidadoso del lenguaje, estilo y pensamiento convenció acertadamente a Dionisio de Alejandría de que el Ap no había sido escrito por el autor del cuarto evangelio[65] y de las tres epístolas joánicas, a quien imaginaba el apóstol Juan. Consecuentemente, Dionisio atribuyó el Ap a Juan el presbítero, una distinción que refleja la referencia a dos Juanes —Juan, uno de los Doce, y Juan el presbítero— hecha ya por Papías (hacia el 125; cf. p. 521). Ahora bien, como Juan era un nombre común entre los cristianos, la conclusión que hace de verdad justicia a ese testimonio es que el vidente del Ap era un tal Juan, desconocido por lo demás.

¿Qué podemos saber del autor a partir del Ap mismo? El griego de su obra, el más pobre del NT hasta el punto de contener errores gramaticales, refleja probablemente un personaje cuya lengua materna era el arameo o el hebreo[66]. El impacto producido por la caída de Jerusalén fue importante para la forma de sus visiones, por lo que la tesis de algunos estudiosos de que era un profeta apocalíptico judeocristiano que dejó Palestina en los momentos de la revuelta judía a finales de los 60 y se trasladó a Asia Menor (probablemente a Éfeso, desde donde fue exilado a Patmos) es plausible. El vidente habla con autoridad a los

70), JSOT, Sheffield, 1992 S. Harding hace una evaluación en «Imagining the Last Days», M E Marty-R S Appleby (eds), *Accounting for Fundamentalism* (vol IV de un proyecto de 5), University Press, Chicago, 1994, 57-78

65. El griego del evangelio de Juan es simple pero correcto gramaticalmente El del Ap es a veces irregular. Hay términos clave del evangelio ausentes del Ap, por ejemplo «verdad», «vida eterna», «permanecer en», «obscuridad» y «creer»

66. G Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St John* (NTSup 27), Brill, Leiden, 1971 S Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax* (SNTSMS 52), University Press, Cambridge, 1986, defiende que el Ap representa un dialecto judeogreco S E Porter, NTS, 35 (1989), 582 603, sugiere que el autor simplemente tenia una competencia linguística escasa, con el resultado de que su obra se enmarca dentro del griego vulgar del siglo I Hay otras sugerencias más provocativas, y menos probables, que afirman que el autor utilizo deliberadamente un griego pobre para mostrar su desprecio por la civilizacion grecorromana, o que combino el lenguaje profano de este mundo con el idioma inexpresable y sagrado de la corte celestial.

cristianos de Asia Menor[67] como los profetas del AT, y se consideraba a sí mismo como la voz del Espíritu (cf. el estribillo «el Espíritu dice a las iglesias» al final de cada una de las siete cartas). Su apocalipsis/profecía no es simplemente una relectura del AT, sino un mensaje escatológico de Dios que comenta la situación presente[68].

El tema de la relación del Ap con la tradición joánica es complicado. Ciertamente, no se puede considerar al Ap como un escrito joánico en el sentido en el que este vocablo se aplica al cuarto evangelio y a las tres epístolas de Juan. Hay, sin embargo, interesantes paralelos con elementos de la literatura joánica, especialmente el evangelio, que sugiere alguna relación[69], por ejemplo: Cristo como el cordero (pero diferente vocabulario); Cristo como la fuente de agua viva (Jn 7,37-39; Ap 22,1); Cristo como luz (Jn 8,12; Ap 21,23-24); mirar a Cristo como el traspasado (Jn 19,37; Ap 1,7); el Verbo (de Dios) como nombre o título de Jesús (Jn 1,1.14; Ap 19,13); la importancia otorgada al «comienzo» (Jn 1,1; 8,25; Ap 3,14; 21,6); afirmaciones de Jesús precedidas del «Yo soy» (Jn *passim*; Ap 1,8.17-18; 2,23; etc.); la imagen de la esposa aplicada al pueblo de Dios (Jn 3,29; Ap 21,1.9; 22,17); referencia a la madre de Jesús y a la del mesías como «mujer» (Jn 2,4; 19,26; Ap 12,1.4.13, etc.); hincapié en el testigo/testimonio (ambos *passim*); final de la función del templo de Jerusalén (Jn 2,19-21; 4,21; Ap 21,22); actitud hostil hacia los «judíos» (Jn *passim*; Ap 2,9; 3,9); conflicto importante con el Diablo/Satán (Jn 6,70; 8,44; 13,2.27; Ap 2,9.13.24, etc.). Hay también paralelos con las epístolas: el tema de Dios como luz (1Jn 1,5; Ap 21,23; 22,5); la venida del anticristo(s) (1Jn 2,18.22; Ap 13,11); los falsos profetas (1Jn 4,1, Ap 2,20; 16,13; 19,20; 20,10); una figura femenina con su hijo que representa a la Iglesia (2Jn 1,13; Ap 12,17); también la existencia de hijos malvados, del Diablo o de una mala mujer (1Jn 3,10; Ap 2,10.23).

De cualquier modo, tales semejanzas son mucho menores que las existentes entre el evangelio y las epístolas joánicas. Además, hay mu-

67. El autor conoce a las iglesias y parece ser conocido por ellas, por lo que quizás las hubiera visitado a todas Hay muchos profetas (11,18, 22,9), pero tras las cartas a las iglesias se trasluce la idea de la autoridad del escritor, lo que sugiere que era más que un profeta itinerante Aune, «Social», señala acertadamente que, a pesar de su autoridad, el autor busca establecer una relación amistosa con sus destinatarios «Vuestro hermano y compañero en la tribulación» (1,9)

68 E Schussler Fiorenza, *Book*, 133 156, especialmente 135-137

69 Asi, Swete, *Apocalypse* CXXVI CXXX, a partir de una detallada comparación del Ap y el cuarto evangelio respecto al vocabulario, gramática, estilo Cf también du Rand, *Johannine*, 244 248 E Schussler Fiorenza ilustra la tendencia a disociar nítidamente al Ap de la órbita joánica, *Book*, 85-113, y defiende que el visionario parece mas cercano a la tradición paulina que a la escuela joánica

chas diferencias importantes ente el Ap y las obras joánicas[70]. Consecuentemente, según el punto de vista mayoritario entre los estudiosos no hay justificación para hablar del autor del Ap como miembro de la escuela joánica que escribió tanto el cuerpo del cuarto evangelio como las epístolas y responsable de la redacción final de ese evangelio. Para hacer justicia a todos los factores, sin embargo, hay que postular probablemente algún contacto entre el vidente y la tradición o escritos joánicos. Tiene visos de probabilidad la suposición de que un primer estadio de la tradición joánica fue moldeado en Palestina o en una zona cercana, y que parte de, o toda, la comunidad joánica se trasladó posteriormente a la zona de Éfeso. Semejante evolución se ha propuesto para el profeta/visionario del Ap. La existencia de períodos de posible contacto, tempranos o tardíos, puede encontrar apoyo a partir de ciertas observaciones teológicas. Por ejemplo, había una escatología futura en un estadio temprano de la tradición del cuarto evangelio (incluso aunque luego su expresión fuera débil en el evangelio desarrollado) y en las Epístolas que, aunque escritas después del Evangelio, apelan al comienzo de la tradición. Así, los años 50 y 60 en Palestina y/o los 80/90 en Éfeso son tiempos y lugares plausibles de contacto.

VII FECHA Y SITUACIÓN VITAL ¿PERSECUCION DURANTE EL REINADO DE DOMICIANO?

Dentro del Ap hay ciertas indicaciones que pueden ayudarnos a fechar el libro. En las cartas a las iglesias no hay indicación alguna de la presencia del obispo como autoridad suprema, tal como parece en algunas iglesias destinatarias de las cartas de Ignacio hacia el 110. Si la disposición cultual de los veinticuatro ancianos en torno a «Uno sentado en el trono» en Ap 4,4 sugiere la presencia de presbíteros (ancianos), el vidente puede hallarse cerca del período reflejado en Tito y 1Tm (los 90) y la *Didaché* 15,1 (¿ligeramente posterior?), cuando están siendo o han sido ordenados presbíteros/obispos y diáconos, pero aún no han substituido a los apóstoles y profetas. Algunos destinatarios someten a prueba a los falsos profetas, pero otros los toleran (Ap 2,2.20); esto

70 Aparte de diverso vocabulario, gramática y estilo, hay perspectivas significativamente diferentes Por ejemplo, la escatologia dominante en el Evangelio es la realizada, de modo que se presta poco interés a la futura venida de Cristo El Evangelio se refiere a la Escritura y la cita formalmente, el Ap no tiene citas escriturísticas Sin embargo, cf Smalley, *Thunder*, para una defensa moderna de la tesis de que Juan el apóstol escribió tanto el Evangelio como el Ap y que las similitudes superan a las diferencias.

último puede reflejar una situación parecida a *Didaché* 11,7, en donde no se puede probar a los profetas[71].

Muy a menudo se ha considerado que los elementos simbólicos del Ap son la clave para fecharlo[72]. Por ejemplo, la referencia a los cinco reyes ya fallecidos (desde Julio César hasta Claudio, el predecesor de Nerón) en 17,9-10 ha hecho que muchos piensen que el Ap se compuso en época de Nerón (54-68)[73]. Ahora bien, corresponde mejor a la historia considerar a Augusto como el primer emperador, y 17,11 parece implicar que un octavo rey puede estar gobernando. Ciertamente, hay una referencia a Nerón (el número 666 en 13,18), pero quizá como ya muerto (la cabeza herida de muerte). Además, hay muchos elementos en el Ap que parecen irreconciliables con la época de Nerón. Muchos piensan que el Ap da por supuesta la destrucción del Santuario terreno por los paganos (el simbolismo del atrio exterior en 11,2 y el empleo de Babilonia como símbolo de Roma), el culto al emperador y la persecución en Asia Menor; ahora bien, Nerón murió antes de la destrucción del Templo de Jerusalén; había rechazado que se construyera un templo a su divinidad, y fuera de Roma no persiguió a los cristianos.

De acuerdo con ello, durante mucho tiempo la mayoría de los investigadores ha mantenido que el Ap se compuso durante el reinado de Domiciano (81-96)[74], quien gobernó después de la destrucción del Templo jerusalemita, se consideró a sí mismo como Señor y Dios, y pudo ser considerado un Nerón redivivo. En la n. 38 hemos señalado cómo el cálculo de los reyes puede aplicarse a Domiciano. Como parte de esta tesis se ha mantenido como un hecho no necesitado de comprobación que Domiciano había perseguido a los cristianos a lo largo y ancho del Imperio en sus últimos años Ahora, sin embargo, se observa frecuentemente, casi como un hecho tampoco necesitado de

71 Aune, «Social», recuerda que se debe ser precavido sobre tal especulacion porque el Ap no esta interesado en la politica de las iglesias destinatarias, sino en el mundo supralocal de los apostoles, profetas y santos Por ello, el silencio puede ser accidental

72 Debe señalarse, sin embargo, que hay un minoria de estudiosos que insiste en que el Ap emplea un puro simbolismo sin referencia alguna a la historia, por lo que no vale para datar nada Cercana a esta es la interpretacion que sostiene que el Ap ataca simplemente la cultura contemporanea, sin contener referencia ninguna a la persecucion romana (R H Smith, CurTM, 22 [1995], 356 361) Mas matizada es la postura de A Yarbro Collins, *Forum*, 8 (1992), 297 312 el Ap no solo ataca la panoplia de ideas romana, sino la cosmovision del momento

73 A A Bell, Jr , NTS, 25 (1978 1979), 93-102

74 Ya hacia el 170 Ireneo, *Adv Haer* V 30,3, databa las visiones del Ap «hacia el final del reinado de Domiciano»

comprobación, la postura contraria, a saber, que en la época de Domiciano no hubo persecución (81-96)[75]. ¿Hay alguna posibilidad intermedia entre estas dos afirmaciones? Revisemos los testimonios al respecto[76], ya que la posición que adoptemos ante Domiciano puede afectar a la datación de otras obras del NT, por ejemplo 1Pedro y quizás Judas.

El padre de Domiciano, Vespasiano (69-79), y su hermano Tito (79-81) habían sido emperadores anteriormente. Durante sus reinados sus respectivas ambiciones quedaron frustradas, ya que su poder real fue más bien escaso. Durante su propio reinado Domiciano fue un buen administrador en lo que cabe, pero era poco prudente y no gozaba del aprecio popular como sus predecesores. Autocrático hasta el extremo, Domiciano hizo alarde de su autoridad, portando los signos de sus triunfos incluso en el Senado; su control fue tan absoluto que sus consultas al Senado eran meramente formales, y se dio el título a sí mismo de «Señor y Dios»[77]. El efecto perdurable de su reinado fue el acercamiento del gobierno de Roma a la monarquía absoluta. Aunque nunca revocó los antiguos privilegios de los judíos, fue más riguroso que sus antecesores en exigir de aquéllos la capitación (*fiscus judaicus*). Una revolución instigada por Saturnino, el gobernador de Germania en el 89, exacerbó las tendencias vengativas de Domiciano, quien husmeaba insistentemente en busca de cualquier indicio de traición. El historiador Suetonio (*Domiciano* 8,10) describe sus últimos años como un reino de terror; esto puede ser una exageración, pero conservamos los nombres de los últimos veinte oponentes ejecutados por Domiciano. No sólo los enemigos políticos, sino los que mantenían una opinión (filosofía) diferente fueron su objetivo como parte de una campaña en pro de la pureza de la religión oficial. En el 95 ejecutó a su primo, el cónsul Flavio Clemente, y desterró a su mujer, Flavia Domitila (sobri-

75 Cf E T Merrill, *Essays in Early Christian History*, Macmillan, London, 1924, 148 173, L L Wellborn, BR, 29 (1984), 35-54, F G Downing, JSNT, 34 (1988), 105-123, L L Thompson, *Revelation*, es un intento decidido de exoneración de Domiciano A Yarbro Collins, BR, 26 (1981), 33-45, cuestiona la existencia de esta persecución, aunque fecha el Ap en el reinado de Domiciano

76 Para la relacion de Domiciano con judios y cristianos E M Smallwood, *Classical Philology*, 51 (1956), 1-13, P Keresztes, VC, 27 (1973), 1-28 y L L Thompson, *Historia*, 31 (1982), 329 342

77 Suetonio, *Domiciano* VIII, 13, Marcial, *Epigramas* X, 72 De hecho, sin embargo, no se han encontrado pruebas de esta designacion en monedas, inscripciones u otros textos escritos Las monedas lo muestran entronizado como ‹padre de los dioses» Parece que el culto al emperador recibio impulso por parte de las gentes de Oriente más que del emperador mismo

na de Domiciano) por traición y ateísmo[78]. Las conjuras para derribar a este emperador se multiplicaron, y en septiembre del 96, antes de su cuadragesimoquinto cumpleaños, fue asesinado a manos de unos conspiradores entre los que se contaban su propia mujer Domicia y uno, o los dos, de sus prefectos del pretorio.

¿Cómo afectaron a los cristianos las suspicacias y la severidad de Domiciano? A comienzos del siglo IV Eusebio (HE III 8,14) nos habla de una persecución y de martirios en el año decimoquinto de Domiciano (96). ¿Qué pruebas hay de ello? 1) Dión Casio (hacia el 225) nos dice que el cargo de ateísmo por el cual habían sido ejecutados y desterrados Clemente y Domitila respectivamente era una «acusación por la cual eran condenados muchos otros que habían derivado hacia las costumbres judías». En otros momentos los cristianos fueron acusados de ateísmo y algunos los considerarían miembros de una secta judía. El pasaje de Eusebio se refiere al destierro de una segunda Flavia Domitila, sobrina de Flavio Clemente, a causa de su testimonio de Cristo. Las catacumbas que llevan el nombre de Domitila sugieren que existió realmente una mujer cristiana así llamada, pero ésta pudo ser confundida con Flavia Domitila, la mujer de Clemente (arriba mencionado), que se había sentido atraída hacia el judaísmo, una atracción bien atestiguada entre las damas de la nobleza. Hay testimonios de una confusión similar en la identificación de Clemente, el afamado presbítero de la iglesia de Roma que escribió la *Primera carta de Clemente*, con el cónsul Flavio Clemente, la víctima de Domiciano[79]. La semejanza de los nombres (Domitila, Clemente) sugiere la posibilidad de que miembros de la casa de Flavio Clemente —siervos que habían adoptado el nombre de su dueño— hubieran sido atraídos al cristianismo, impelidos por el interés de sus patronos por el judaísmo.

2) Melitón de Sardes (170-180) dirigió una petición al emperador entonces reinante afirmando que de los emperadores precedentes sólo Nerón y Domiciano, «persuadidos por malas personas, habían deseado que nuestra doctrina sufriera de una pésima reputación». Puesto que Nerón persiguió ciertamente a los cristianos, esta frase podía ser un modo delicado de señalar una persecución por obra de Domiciano. Hacia el 197 Tertuliano (*Apologético* V 4) escribía que Domiciano, semejante a Nerón en crueldad, había intentado realizar lo que éste

78. Suetonio (*Domiciano* VIII, 15) informa que la ejecución de Clemente se llevó a cabo por tenues sospechas, Dión Casio (*Historia romana* 67, 14,2) habla de acusación de ateísmo.

79. Esta confusión puede estar implícita en leyendas sobre Clemente en la literatura pseudoclementina, cuyas raíces se retrotraen hacia el 150 200 Cf Cap 34, n 6

había hecho (hostigar a la secta cristiana con la espada imperial), pero que por razones humanitarias detuvo pronto lo que había comenzado y volvió a llamar incluso a los que había desterrado. La conclusión modificadora de la frase de Tertuliano parece extraña si es que se estaba inventando todo el incidente.

3) *1 Clemente* 1,1 (96-120) explica el retraso del autor en dirigir su carta a los de Corinto por «los repentinos y repetidos *sucesos y experiencias* que nos han acaecido». Muchos investigadores han traducido estos dos substantivos como «infortunios y calamidades» y los han interpretado como una referencia a la persecución de Domiciano, utilizable para datar esa epístola hacia el 96, cuando murió este emperador. Esto es una interpretación forzada de 1,1. Sin embargo, la apelación del escritor en el cap. 5 a los nobles ejemplos de «nuestra propia generación» se centra en la persecución que produjo la muerte de las dos columnas más justas, Pedro y Pablo.

4) La interpretación más probable de Ap 13,3 sugiere una conexión entre Nerón y Domiciano como figuras hostiles a los cristianos. Aquí una de las cabezas parece como herida de muerte (Nerón se hizo matar por la espada), pero se cura de modo que se renuevan las blasfemias (cf. n. 39), y se entabla una guerra contra los santos. Puesto que el Ap fue escrito en Asia Menor, esta pintura hostil indica una persecución en esa zona.

5) Plinio el Joven, que escribe en Asia Menor (Ponto-Bitinia) en el 110 (*Epístolas* X 96,6), habla de algunos acusados de haber confesado la fe de Cristo que afirman que habían dejado de ser cristianos hacía unos veinte años, es decir, hacia el 90. Esta fecha apunta hacia una persecución en los últimos años de Domiciano.

6) Hegesipo (hacia 160-180) es parte de las fuentes antiguas autorizadas que cita Eusebio en HE III 19-20 para indicar que, como resultado de la orden de Domiciano de que se condenara a muerte a los descendientes de David, el nieto de Judas, el hermano del Señor según la carne (p. 965), fue interrogado pero puesto en libertad al carecer de trascendencia política. Posteriormente, por un rescripto, Domiciano hizo que cesara la persecución contra la Iglesia.

Estos testimonios no garantizan que atribuyamos a Domiciano una persecución en Roma de una ferocidad parecida a la neroniana. Sí garantiza la posibilidad de que Domiciano, por su desconfianza hacia posibles desviaciones peligrosas, mostrara hostilidad hacia los paganos que abandonaban la religión oficial para adherirse a cultos orientales que defendían la adoración exclusiva de un Dios anicónico (el judaísmo y posiblemente el cristianismo). Durante su reinado fueron ejecutados ciertos «adoradores», en especial cuando su postura religiosa

podía tener alguna conexión con la oposición política. Durante el reinado de Nerón no parece que las actividades anticristianas se extendieran fuera de Roma, pero en época de Domiciano las investigaciones se ampliaron más allá, es decir, hasta Asia Menor y Palestina. Fuera o no por orden personal de Domiciano, las autoridades locales pudieron haber emprendido sus propias investigaciones, en especial en zonas en las que los cristianos debieron de haber molestado a sus vecinos paganos, que los consideraban antisociales e irreligiosos. El rechazo de los cristianos del culto oficial y quizás de las honras a un Domiciano divinizado, denunciado por personas hostiles a ellos, pudo haber conducido a juicios en los tribunales, sentencias condenatorias y martirios[80]. Los casos pueden ser muy limitados, pero la rememoración de lo que Nerón había hecho en Roma treinta años antes pudo haber coloreado los sentimientos de los cristianos temerosos de lo que podría venir. (Obsérvese que en Ap 2,10; 3,10 la persecución va a acaecer.) El exilio a Patmos del profeta Juan, la muerte de Antipas en Pérgamo (2,13), el ostracismo local, la disparidad de la distribución de las riquezas y la discriminación social que genera la alienación[81] formarían un conjunto que formó la pintura general de un gobierno opresivo romano tal como aparece en el Ap. Finalmente, la tradición cristiana posterior, influida por las persecuciones imperiales a gran escala, habría simplificado el cuadro y habría hecho igualmente culpables de la persecución a los dos emperadores. Este análisis del reinado de Domiciano que combina una base factual de algún tipo de persecución u hostigamiento a los cristianos con una exageración cristiana como reacción parece dar cuenta suficiente de los testimonios existentes mejor que negar el acoso a los cristianos en época de Domiciano o suponer una persecución importante.

VIII CUESTIONES Y PROBLEMAS PARA ULTERIOR REFLEXION

1) En la antiguedad hubo problemas sobre la canonicidad del Ap, relacionados en parte con la cuestión de si Juan (el apóstol) era o no el autor El libro fue ampliamente aceptado en las iglesias occidentales.

80 En el 110 Plinio tenia un modo de proceder que parecia ya bien establecido (*Epistolas* X, 96 97) No buscaba expresamente a los cristianos, pero los juzgaba si eran denunciados

81 Vimos al hablar de 1P (p 918) que habia modos de tratar a los cristianos que los impulsaban al aislamiento, pero hay que reconocer que la actitud del autor del Ap exhorta a los cristianos a la alienacion, pues desea que estos no tengan nada que ver con el poder, la riqueza y la pompa romanos

(El rechazo de Gayo, quien tampoco admitió el cuarto evangelio, no es significativo.) En Asia Menor, hacia finales del siglo II, la oposición a las creencias montanistas sobre una nueva efusión del Espíritu hizo que los herejes álogos rechazaran el Ap (y también el Evangelio de Juan). Una vez que Dionisio de Alejandría (hacia el 250) demostró que el Ap no había sido escrito por Juan el apóstol, esta obra fue rechazada a menudo y por todas partes en Oriente, en especial como reacción a su utilización para defender un quiliasmo materialista. Sin embargo, el Ap fue aceptado como canónico en el siglo IV por Atanasio, y más tarde la iglesia de lengua griega acabó por admitirlo. A pesar de ello, el Ap continuó sin ser aceptado en Siria y en las iglesias de lengua siríaca. En tiempos de la Reforma Lutero asignó al Apocalipsis un estatus secundario; Zwinglio negó que perteneciera a la Escritura, y éste fue el único libro del NT sobre el que Calvino no escribió comentario alguno. Hoy día no hay problema especial en la aceptación de su estatus canónico. Sin embargo, este libro no se usa correctamente (p. ej. como predicción exacta del futuro), y la reacción contra este mal uso impide que otros vean su genuino valor. Puede ser muy importante, por consiguiente, proponer para la discusión un pronunciamiento clarificante sobre este libro que escandalizará a algunos cristianos, pero que será aceptable para la mayoría (y que no implica un rechazo de su inspiración o revelación). Dios no ha revelado a los seres humanos cómo empezó el mundo y cómo terminará. Si no se acepta este hecho, es muy posible que se malinterpreten el primero y el último libro de la Biblia. *El autor del Apocalipsis no sabía cómo o cuándo habría de acabar el mundo, y tampoco lo sabe nadie.*

2) ¿Cómo puede presentarse hoy el Ap de un modo que dé a la vez razón de los hechos y que tenga un sentido? El primer paso puede ser insistir en que hay que leer el libro en su conjunto. Ello evita la tendencia a tomar unas cuantas referencias simbólicas y especular sobre ellas. El segundo paso es insistir en que la obra tenía como destinatarias a las siete iglesias y que sus detalles y su contexto histórico pertenecen al siglo I y no al siglo XX o al XXI. (El panfleto de Vawter que recogemos en la bibliografía puede ser útil a un nivel muy elemental.) Esta constatación puede dispensarnos del trabajo de descodificar fantasiosamente el Ap (y Dn) a la luz de los titulares de periódico de hoy día. Ahora bien, tal conocimiento fáctico por sí mismo puede convertirse en una lección de historia sobre la administración y la política romanas de finales del siglo I.., lo que difícilmente es un mensaje salvífico. Como paso ulterior, por tanto, hay que hacer hincapié en otros aspectos del Ap y de la apocalíptica en general.

Para una cultura contemporánea que idolatra la ciencia y el cono-

cimiento mensurable la apocalíptica es un testimonio continuo de una realidad que desafía todas nuestras medidas; es el testigo de otro mundo que escapa a todos los instrumentos científicos y sólo halla expresión en símbolos y visiones. Este mundo no ha sido creado por la imaginación, pero ésta le sirve de entrada. Ciertos artistas, que van desde Peter Brueghel hasta Salvador Dalí pasando por William Blake, lo han entendido bien. A nivel psicológico Jung buscó una entrada a este mundo a través de los símbolos. A nivel religioso han sido los místicos los que han dado algunas perspectivas. La liturgia bien entendida pone a los creyentes ordinarios en contacto con esta realidad celestial. Para un mundo que sólo acepta lo que puede ver, oír y sentir, el Ap es la puerta final de la Escritura para lo que el ojo no vio jamás ni oyó oído alguno. Puesto que sus visiones están repletas de símbolos teológicos, y no de reproducciones fotográficas, el Ap no proporciona un conocimiento exacto de ese otro mundo, no traducible a conceptos humanos. Atestigua más bien imponentemente que en todo momento de la historia humana, incluso en los instantes más desesperados en los que las gentes pierden la esperanza, Dios está presente. El Cordero, de pie, como degollado, es la última garantía del cuidado y la liberación victoriosos de Dios, especialmente para el aplastado y el oprimido[82].

3) La cuestión de la actitud del NT respecto a lo que llamamos el gobierno secular ha sido a menudo materia en la que buscar guía para la actitud que debe esperarse de los cristianos hoy. (En tal búsqueda es importante caer en la cuenta de que una separación de lo secular y lo religioso es inexacto para la época del NT cuando, por ejemplo, el culto al emperador era una manera de inculcar un piadoso respeto hacia la autoridad de los gobernantes.) En realidad no existen instrucciones consistentes en el NT sobre el gobierno «secular»; lo que promueve la causa de Dios recibe la aprobación. Puesto que la mayoría de estas obras cristianas se escribieron en un momento en el que no había persecuciones, se inculca en ellas el respeto y la oración en pro de los gobernantes (Rm 13,1-7; 1P 2,13-17; 1Tm 2,1-4), en parte como signo de que las peculiaridades cristianas no constituyen amenaza al orden civil. Según Lc 20,20-26 y Mt 22,15-22 (cf. 17,24-27), Jesús evitó pronunciarse sobre si pagar o no tributo al César; y Hch 22,25-29 no muestra reparo alguno en mostrar a Pablo invocando su ciudadanía

82 Los comentarios y artículos de C Rowland son particularmente útiles para comprobar el valor de la presentacion del Ap de la verdad de Dios Cf también E Schussler Fiorenza A Boesak, *Comfort and Protest Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*, Westminster, Philadelphia, 1987, W Ewing, *The Power of the Lamb Revela-tion's Theology of Liberation for You,* Cowley, Cambridge, MA, 1994

romana para obtener un justo tratamiento de las autoridades. En el Ap, sin embargo, Roma es una prostituta ebria con la sangre de los mártires y un instrumento de Satanás. Al tratar del reinado de Domiciano hemos visto que probablemente no hubo una persecución generalizada de los cristianos en los 90, y que algunos mantienen que la reacción del vidente es excesiva. Ahora bien, se podría sostener que él era más perceptivo que otros cristianos para ver lo que inevitablemente iba a suceder a los de su misma fe, dadas las exigencias del Imperio. Nótese que a pesar de la horrenda imagen de Roma en el Apocalipsis, el autor no urge a sus lectores a que empuñen las armas contra ella, y que los cristianos no tienen ninguna función asignada en la batalla escatológica. Deben soportar la persecución y permanecer fieles[83].

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL APOCALIPSIS

COMENTARIOS Y ESTUDIOS EN SERIES Bauckham, R. J., NTT, 1993; Beasley-Murray, G. R., NCBC, 1974; Boring, M. E., IBC, 1989; Caird, G. B., HNTC, 1966; **Charles, R. H.** (2 vols.), ICC, 1920; Corsini, E., GNS, 1983; Court, J., NTG, 1994, Ford, J. M., AB, 1975; Giblin, C. H., GNS, 1991; Harrington, W. J., SP, 1993, Krodel, U. A., AugC, 1989, Laws, S., GNS, 1988; Michaels J. R., UNTE, 1992; Morris, L. (2.ª ed.), TNTC, 1987; Mounce, R. H., NICNT, 1977; Rowland, C., EC, 1993; Schussler Fiorenza, E., ProcC, 1991; Sweet, J. P. M., PC, 1979; Wall, R. W., NIBC, 1991; Yarbro Collins, A., NTM, 1979.

L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, ed. de J. Lambrecht (BETL 53), Leuven University, 1980. Contiene importantes artículos en inglés y francés.

Acinas, B. (ed.), *En torno al Apocalipsis,* BAC, Madrid, 2001.

Alonso Merino, P. J., *El cántico nuevo en el Apocalipsis,* Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1990.

Aune, D. E , «The Social Matrix of the Apocalypse of John», en BR, 26 (1981), 16-32.

Bandera, A., *La profecía del Apocalipsis,* San Esteban, Salamanca, 2000.

Barsotti, D., *El Apocalipsis, una respuesta al tiempo,* Sígueme, Salamanca, 1967.

Bauckham, R. J., *The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation,* Clark, Edinburgh, 1992.

Blevins, J. L., *Revelation,* Knox, Atlanta, 1984.

Bonsirven, J., *San Juan en el Apocalipsis,* Paulinas, Madrid, 1965.

83. Sobre la política en el Ap, A. Yarbro Collins, JBL, 96 (1977), 241-256; J. C Garrett, Jr., *Journal of Church and State,* 18 (1976), 433-442, 19 (1977), 5-20.

Bruce, F. F., «The Spirit in the Apocalypse», en B. Lindars-S. S. Smalley **(eds.)**, *Christ and Spirit in the New Testament,* Cambridge University **Press,** 1973, 333-344.
Buchanan, G. W., *The Book of Revelation,* Mellen, Lewiston, 1993.
Cerfaux, L.-J. Cambier, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos,* Fax, Madrid, 1972.
Comblin, J., *Cristo en el Apocalipsis,* Herder, Barcelona, 1969.
Contreras Molina, F., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis,* Sígueme, Salamanca, 1991.
Contreras Molina, F., *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia,* Sígueme, Salamanca, 1998.
Contreras Molina, F., *Estoy a la puerta y llamo,* Sígueme, Salamanca, 1995.
Court, J., *Myth and History in the Book of Revelation,* Knox, Atlanta, 1979.
Ellul, J., *Apocalypse: The Book of Revelation,* Seabury, New York, 1977.
Enebral Casares, A. M.ª, *El Apocalipsis ayer y hoy,* Benchomo, La Laguna, 1998.
Farrer, A., *The Revelation of St. John the Divine,* Clarendon, Oxford, 1964.
Feuillet, A., *The Apocalypse,* Alba, New York, 1965. Representante de la teoría de las dos fuentes. Igualmente sus *Johannine Studies,* Alba, New York, 1964, 181-292.
Fuller, R. C., *Naming the Antichrist,* Oxford, New York, 1995.
González, J. L., *Tres meses en la escuela de Patmos,* Abingdon Press, Nashville, 1997.
González Ruiz, J. M.ª, *Apocalipsis de Juan. El libro del testimonio cristiano,* Cristiandad, Madrid, 1987.
González Ruiz, J. Mª., *El Apocalipsis,* Fundación Santa María, Madrid, 1989.
Guthrie, D , *The Relevance of John's Apocalypse,* Eerdmans, Grand Rapids, 1987.
Hanson, A. I., *The Wrath of the Lamb,* SPCK, London, 1957.
Hughes, P. E., *The Book of Revelation: A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
Idoyaga, J. I., *El Apocalipsis. El Dios que llega en la humildad de la tierra,* Huarte, Pamplona, 1992.
Interpretation 40 fascículo 3, 1986. Número completo dedicado al Ap.
Kealy, S. P., *The Apocalypse of John,* Glazier, Wilmington, 1987.
Kiddle, M., *The Revelation of St John,* Hodder & Stoughton, London, 1940.
Koester, C. R., «On the Verge of the Millennium, A History of the Interpretation of Revelation», en *Word & World,* 15 (1995), 128-136. Número completo dedicado al Ap.
Ladd, G. E., *A Commentary on the Revelation of John,* Eerdmans, Grand Rapids, 1972.
Laws, S., *In the Light of the Lamb: Imagery, Parody, and Theology in the Apocalypse of John,* Glazier, Wilmington, 1988.
Malina, B. I., *On the Genre and Message of Revelation,* Hendrickson, Peabody, MA, 1995.
Metzger, B. M., *Breaking the Code,* Abingdon, Nashville, 1993.
Minear, P. S., *I Saw a New Earth,* Corpus, Washington, 1968.
Morris, L., *The Revelation of St John,* Tyndale, London, 1969.



Murphy, E. J., «The Book of Revelation», en CRBS, 2 (1994), 181-225. Excelente bibliografía.
O'Leary, S. D., *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric,* New York, Oxford, 1994.
Perkins, P., *The Book of Revelation,* Liturgical, Collegeville, MN, 1983.
Pikaza, X., *Apocalipsis,* Verbo Divino, Estella, 1999.
Pippin, T., *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse,* W/K, Louisville, 1992.
Prévost, J.-P., *How to Read the Apocalypse.* Crossroad, New York, 1993 (*Para leer el Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella, 1994). Buen instrumento para la enseñanza, con imágenes y mapas.
Prévost, J.-P., *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis,* Paulinas, Madrid, 1987.
Roloff, J., *The Revelation of John,* A/F, Minneapolis, 1993.
Salas, A., *El Apocalipsis ¿símbolo o realidad histórica?,* San Pablo, Madrid, 1994.
Schick, E., *El Apocalipsis,* Herder, Barcelona, 1985.
Schussler Fiorenza, E., *Invitation to the Book of Revelation,* Doubleday, Garden City, NY, 1981. Revisado y editado en 1991 como ProcC. Cf. *supra.*
Schussler Fiorenza, E., *The Book of Revelation: Justice and Judgment,* Fortress, Philadelphia, 1985. Colección de artículos (es el mismo que *Book*, *supra*) (*Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella, 1997).
Smalley, S. S., *Thunder and Love, John's Revelation and John's Community,* Word, Milton Keynes, 1994.
Swete, H. B., *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London, [3]1909.
Talbert, C. H., *The Apocalypse,* W/K, Louisville, 1994.
Thompson, L. L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire,* New York, Oxford, 1990.
Vanni, U., *Apocalipsis,* Verbo Divino, Estella, 1992.
(Vawter, B.), *Revelation: A Divine Message of Hope* (Pamphlet 51), Knights of Columbus, New Haven, 1956. Este «panfleto», anónimo, es una buena y sencilla introducción para los que se sienten desconcertados por el Ap.
Vorster, W S., «"Genre" and the Revelation of John», en *Neotestamentica*, 22 (1988), 103-123.
Wainwright, A. W., *Mysterious Apocalypse,* Abingdon, Nashville, 1993.
Wikenhauser, A., *El Apocalipsis de san Juan,* Herder, Barcelona, 1969.
Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation,* Scholars, Missoula, 1976.
Yarbro Collins, A., *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse,* Westminster, Philadelphia, 1984.
Yarbro Collins, A., «Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century», en *Interpretation*, 40 (1986), 229-242.

APÉNDICES

I. *El Jesús de la historia*

II. *Escritos judíos y cristianos relacionados con el Nuevo Testamento*

I

EL JESÚS DE LA HISTORIA

Una breve visión de conjunto de la investigación sobre el Jesús de la historia es apropiada en esta *Introducción*. El NT es una pequeña biblioteca de libros compuesta en el intervalo de cien años después de la muerte de Jesús por gentes que creían que él era el mesías. Por tanto, sin Jesús no habría NT. Del mismo modo la evolución en el estudio del Jesús histórico ha significado cambios importantes en la investigación neotestamentaria, por lo que esta visión de conjunto puede familiarizar a los lectores con lo que ha ocurrido en el estudio de este corpus. Finalmente, una gran cantidad de publicidad ha rodeado los estudios de esta cuestión en los últimos años y, sin una explicación que los acompañe, los principiantes pueden adquirir una visión distorsionada de las direcciones tomadas por los investigadores y de su importancia.

I DOSCIENTOS AÑOS DE BUSQUEDA MODERNA DEL JESUS HISTORICO (1789-1980)

Durante unos 1.800 años la mayor parte de la cristiandad dio por supuesto que el retrato evangélico de Jesús con todas sus estimaciones cristológicas se basaba en un relato literal y fáctico de la vida de éste[1]. La Ilustración, movimiento del siglo XVIII que exaltó la razón humana y la investigación empírico-científica, condujo inevitablemente a una

1 Esto no significa que este periodo careciera de ideas sobre las diferencias entre los evangelios, lo que hizo mas inteligible la investigacion de los siglos XVIII al XX, cf H K McArthur, *The Quest Through the Centuries*, Fortress, Philadelphia, 1966

nueva consideración de la Biblia. R. Simon, sacerdote católico (1690), y el investigador protestante J. D. Michaelis (1750) fueron los primeros en aplicar al estudio del NT los mismos principios históricos utilizados para estudiar otros escritos antiguas[2]. H. S. Reimarus, cuya obra se publicó póstumamente en 1778, fue el primero en desarrollar una imagen de Jesús distinta a la del Cristo pintado en los evangelios. El primero era un revolucionario judío que intentó sin éxito establecer un reino mesiánico en la tierra, mientras que el segundo era una proyección ficticia de los que habían robado su cuerpo y pretendían que había resucitado de entre los muertos. Desafortunadamente, pues, desde el principio, la aplicación a Jesús de la investigación histórica sistemática se mezclaba con un racionalismo (calificado de científico, pero en realidad muy carente de objetividad[3]) que negaba *a priori* la posibilidad de lo sobrenatural. La investigación sobre el Jesús histórico ha cargado el tono a menudo en liberar a éste de las imposiciones teológicas de la iglesia posterior, pero de hecho muchos de esos investigadores han impuesto su propio escepticismo y su sesgo antiteológico en la imagen del Nazareno que aseguran «haber descubierto». En 1835, D. F. Strauß, un discípulo de F. C. Baur (p. 77) publicó una *Vida de Jesús* basada en el principio de que los evangelios han transformado y embellecido por la fe la imagen de Jesús, de modo que el resultado es mítico. El cambio fue tan profundo que este investigador juzgó casi imposible componer un relato histórico de la vida de Jesús. A partir de esta postura, pero en direcciones diferentes, B. Bauer (1877) defendió que Jesús y Pablo nunca existieron, y E. Renan (1863) dibujó a un Jesús puramente humano. En tal investigación se despachaba pronto al cuarto evangelio como pura creación teológica y, por tanto, absolutamente inviable como fuente histórica, mientras que Marcos, junto con Q, eran la clave para el Jesús humano. Sin embargo, en 1901, W. Wrede (p. 225) defendió que también Marcos era un producto de una teología en el cual se presentaba a Jesús como divino, por tanto no una fuente histórica fidedigna. Detrás de los diferentes ejemplos de lo que se ha llamado la «primera búsqueda» del Jesús histórico quedaba como conclusión que la teología moderna debería cambiar de acuerdo con lo que los estudiosos habían descubierto sobre Jesús.

En su obra *La búsqueda del Jesús histórico... desde Reimarus hasta Wrede* (original alemán de 1906, traducido luego a diversas lenguas),

2. Para una útil vision de conjunto de los estudios sobre el NT en los tiempos modernos, cf. J S Kselman R. D. Witherup, NJBC 70

3 No hay una investigación sobre Jesús puramente objetiva, pero las indagaciones más equilibradas admiten sus presupuestos y limitaciones.

A. Schweitzer pasó revista a más de cien años de esa investigación sobre el «Jesús histórico». Schweitzer mantenía que la mayor parte de la investigación por él descrita nos decía más sobre los investigadores que sobre Jesús, puesto que lo que estaban describiendo era una imagen reflejada en el propio espejo de cada uno. Tras los pasos de J. Weiß, Schweitzer afirmaba que esa investigación anterior había pasado por alto la perspectiva apocalíptica de Jesús, según la cual éste se veía a sí mismo como el mesías que con su muerte habría de traer el final de este mundo. Para Schweitzer, por tanto, Jesús era un ilustre fracasado. M. Kahler, en su obra *El así llamado Jesús de la historia y el Cristo histórico bíblico* (original alemán de 1892), presentaba otra reacción escéptica a la investigación sobre Jesús argumentado que era imposible separar al Jesús de la historia del Cristo de la fe, puesto que los escritos del NT concentran toda su atención sobre este último. El Cristo de la fe es el único proclamado por los cristianos y el único del que hay que ocuparse. R. Bultmann se movió en esta misma dirección. En su *Historia de la tradición sinóptica* (original alemán de 1921) utilizó el método de la historia de las formas no sólo para clasificar lo que los evangelios sinópticos decían de Jesús, sino para juzgar su historicidad. Bultmann atribuyó un enorme porcentaje de la tradición sobre Jesús a la creatividad de los primeros cristianos. Así pues, la búsqueda del Jesús histórico era virtualmente imposible. El pesimismo bultmanniano sobre lo que podemos saber históricamente de Jesús se correspondía con su principio teológico (influido por su trasfondo luterano) de que no hay que buscar una base histórica para la fe. Así, si se nos permite simplificar, en sentido contrario a la opinión de los fautores de la llamada «búsqueda» del Jesús histórico, Bultmann no pretendía cambiar la teología según los «descubrimientos» en torno a este Jesús, irrelevantes para la fe. Paradójicamente, Bultmann no deseaba prescindir de la exaltada imagen evangélica de Jesús, puesto que la proclamación de esta imagen era una apelación a la fe para la gente de hoy existencialmente similar a la que Jesús propuso a los de su época. Los que responden con fe a esta llamada son liberados por Dios de la incapacidad sin esperanza de su propia naturaleza humana.

La reacción a Bultmann, producida en gran parte por sus propios discípulos, constituyó la «nueva» (o segunda) «búsqueda» del Jesús histórico. En 1953 E. Kasemann publicó una conferencia titulada «El problema del Jesús histórico» (KENTT, 15-47) en el que señalaba el peligro que suponía la hendidura abierta por Bultmann: si no hay la posibilidad de trazar una conexión entre el Señor glorificado de los evangelios y el Jesús histórico, el cristianismo se convierte en mito. La fe, para Käsemann, más que ser indiferente requiere la identidad entre

el Jesús terreno y el Señor exaltado. Reconociendo que las fuentes evangélicas no son frías biografías de los hechos de Jesús, Kasemman intentó desarrollar criterios para determinar qué hay de histórico en la tradición evangélica. Otros postbultmanianos han intentado determinar los rasgos históricos que hay debajo de la presentación evangélica[4]; los resultados de este movimiento se concretaron en diversos retratos de Jesús de significado religioso, por ejemplo, una persona que se consideraba a sí mismo representante escatológico de Dios, que ejemplificaba el amor y los valores divinos por sus acciones, doctrina y autoridad y que ofrecía la posibilidad de un encuentro con Dios. La influencia de Bultmann se hacía palpable en el hecho de que en todas esas imágenes de Jesús había un toque existencial, un Jesús con el que el ser humano puede relacionarse, pero no un Jesús que ofrece una formulación cristológica explícita, pues ésta es el producto de la reflexión cristiana posterior.

II DESPUES DE 1980 EL «SEMINARIO SOBRE JESUS» (THE JESUS SEMINAR) E INVESTIGADORES CONEXOS

El resto de este apéndice se ocupará del ultimo cuarto del siglo XX, pues la fecha de 1980 es sólo aproximada[5]. Se puede hablar de dos tendencias, aunque la más conservadora es considerada generalmente más un estudio de la cristología que de la investigación sobre el Jesús histórico. (El tratamiento de este tema corresponde sobre todo a los libros sobre la teología del NT más que a una *Introducción* a éste, por ello este Apéndice sólo le dedica el párrafo que sigue) La voluntad de atribuir una cristología explícita a la vida misma de Jesús tuvo un nuevo renacer en la investigación de finales de este siglo, cuando pareció respetable de nuevo mantener que Jesús pensó realmente que tenía una relación única con Dios y que reflejaba esta perspectiva en sus discursos y actitudes. «Hijo del Hombre» es un título que, según muchos estudiosos, utilizó Jesús para sí mismo. «Mesías» sigue siendo también un

4 Por ejemplo, G Bornkmann, *Jesus of Nazareth*, Harper & Row, New York, 1960 (*Jesus de Nazaret*, Sigueme, Salamanca, [5]1996), E Fuchs, *Studies of the historical Jesus* (SBT 42), SCM, London 1964, H Conzelmann, *Jesus*, Fortress, Philadelphia, 1973 Para visiones de conjunto, cf J M Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25), SCM, London, 1959, R E Brown P J Cahill, *Biblical Tendencies Today An Intro duction to the Post Bultmannians*, Corpus, Washington, DC, 1969

5 Para la eleccion de los investigadores mas representativos me ha sido muy util Whiterington, *Jesus Quest* Se ha calificado a este periodo como la «tercera busqueda», cf M E Boring, *Interpretation*, 50 (1996), 341-354

título que otros pudieron utilizar para referirse a él durante su vida, aceptara o no esta designación[6]. Los descubrimientos de Qumrán muestran que los títulos «Hijo de Dios» y «Señor» eran conocidos en los círculos de lengua aramea de Palestina durante la época de Jesús. Además, la práctica erudita de asignar la introducción de ciertos títulos cristológicos a estadios concretos posteriores a la vida de Jesús en la expansión geográfica y temporal del cristianismo parece ahora demasiado simplista. Por ello, una cierta continuidad entre la vida de Jesús y la pintura evangélica parece tener más relaciones que las pensadas hasta ahora. Animamos a los lectores a explorar esta tendencia que hace hincapié en la continuidad, pues tiene buen predicamento entre estudiosos muy respetables[7].

El Seminario sobre Jesús (The Jesus Seminar)

Mayor atención ha recibido una tendencia más radical en el estudio de Jesús, a veces porque algunos de sus fautores han hecho propaganda de ella en los medios de comunicación. Este Seminario fue fundado en 1985 por R. W. Funk con J. D. Crossan como copresidente. El Seminario ha estado formado por unos cincuenta a setenta y cinco estudiosos que se han reunido regularmente, han escrito ensayos sobre el tema y han votado sobre propuestas de lo que Jesús hizo y dijo[8]. El sistema

6. Puesto que el tema del «mesías» aparecerá en la discusión que sigue, debemos dejar aparte ciertas ficciones. Encontramos a veces la afirmación de que en Palestina hubo muchos sedicentes mesías en esta época Pero de hecho no hay testimonios de que ningún judío afirmara o dijera que era el mesías antes de Jesús de Nazaret (o durante un siglo después de su muerte) Por ello hay que ofrecer una explicación a la unanimidad atestiguada en el NT de que Jesús era el mesías Como señala Witherington, *Jesus Quest*, investigadores muy importantes postulan que Jesús afirmó o confesó su mesianismo durante su vida M de Jonge, *Jesus, the Servant Messiah*, Yale, New Haven, J D G. Dunn, en J H Charlesworth (ed.), *The Messiah*, A/F, Minneapolis, 1992, 365-381; P. Stuhlmacher, *Jesus of Nazareth Christ of Faith*, Hendrickson, Peabody, MA, 1993, N. T Wright, *Who Was Jesus?*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992, y en sus otros libros sobre Jesús.

7 BINTC ofrece una detallada argumentación y bibliografía sobre las afirmaciones de este párrafo, y en las pp 214-217, una evaluación de libros sobre cristología Para una vision de conjunto, cf las obras de Codwell y Hultgren en la *Bibliografía, infra.*

8 Sobre los trabajos típicos de esta clase, cf H Shanks (moderador), *The Search for Jesus,* Biblical Archeological Society, Washington, DC, 1994 El número de participantes ha variado (en torno a los doscientos) dependiendo si se cuentan los que han asistido alguna vez a las reuniones o los que han sido simplemente informados por correo Ser miembro del Seminario era decisión propia (y muy a menudo lo eran gentes de un talante mental determinado), y cuando se inauguró hubo muchos investigadores que rehusaron tomar parte en él En 1995 no se contaban entre sus miembros ningún profesor en activo de las facultades con estudios neotestamentarios de Harvard, Yale, Union

de votos, codificado por colores, ha sido concebido para atraer la atención: rojo = Jesús hizo o dijo eso o algo muy parecido; rosa = probablemente Jesús dijo algo como eso; gris = las ideas son suyas, incluso aunque no dijera eso exactamente; negro = Jesús no dijo eso.

Aunque inspirándose en parte en criterios desarrollados por los postbultmannianos, este Seminario se ha destacado por varios motivos. *Primero*: ha operado notablemente a base de principios *a priori*, que reflejaban, algunos de ellos, un sesgo antisobrenatural. Por ejemplo, la resurrección corporal no tiene oportunidad ninguna de ser aceptada como real. La sesión que trataba de la autenticidad de las predicciones de Jesús de su pasión y muerte estuvo dominada por el rechazo inicial de la mayoría de los participantes a permitir la posibilidad de que Jesús hubiera hablado de su muerte inminente en virtud de poderes «fuera de los ordinarios»; de acuerdo con este criterio votaron negro al tratar de las once predicciones sinópticas de la pasión. Casi por principio se ha rechazado como no auténtico el carácter escatológico del ministerio de Jesús, con el obvio resultado negativo al juzgar la autenticidad de las afirmaciones evangélicas que se hacen eco de esta perspectiva.

Segundo: los resultados han sido excepcionalmente escépticos. De los dichos atribuidos a Jesús en los cuatro evangelios, aproximadamente el 50 por ciento recibieron un voto negro y cerca del 30 por ciento, gris, dejando menos de un 20 por ciento que tuvieran la oportunidad de ser auténticos (votos rojos o rosas). ¡Las afirmaciones de Jesús en el cuarto evangelio no recibieron ni un solo voto rojo, y uno sólo un dicho particular de Marcos!

Tercero: desde el principio el Seminario ha buscado de un modo extraordinario la difusión entre los medios de comunicación populares; algún reseñista ha comparado sus maneras a las de tipos como P. T. Barnum*. Las figuras más representativas del Seminario sobre Jesús afirmaban que los puntos de vista de los investigadores que aparecen en libros y revistas científicas no llegan al público en general, por lo que se han volcado en entrevistas a los periódicos y en programas de debate televisivos, atrayendo la atención de los suplementos dominicales e incluso de los periódicos sensacionalistas. Parte de su atractivo se atribuye a su proclamada intención de liberar a Jesús de la tiranía de la

(NYC), Princeton (Seminary), Duke, Emory, Vanderbilt, Chicago, o de las facultades europeas importantes

* Phineas Taylor Barnum, fundador del Circo Ringlings en el siglo XIX y paradigma del histrionismo en el mundo anglosajón [N del T]

superestructura religiosa representada por la Iglesia o por la tradición doctrinal y el culto cristianos. Así, después de casi cada sesión, aparecían noticias bomba para captar la atención del público, como por ejemplo que Jesús no pronunció el Padrenuestro o que ninguna de las palabras contenidas en el Evangelio de Juan, tan queridas por los cristianos, fueron dichas por éste. Se ha creado así la impresión de que estos decibelios sonoros tan escandalosos representan la posición actual de los estudiosos.

De hecho, sin embargo, aunque a los portavoces del Seminario sobre Jesús les gusta afirmar que las mayores críticas de sus posiciones provienen de «fundamentalistas», las evaluaciones y reseñas científicas de las producciones del Seminario sobre Jesús[9] han sido a menudo terriblemente críticas, por ejemplo las de profesores como A. Culpeper (Baylor), R. B. Hays (Duke), L. T Johnson (Emory), L. E Keck (Yale), J. P. Meier (Catholic University) y C. T. Talbert (Wake Forest/Baylor). En ellas encontramos juicios devastadores como los siguientes metodológicamente descarriados; no significan un avance en el estudio del Jesús histórico; representan sólo una pequeña onda en la investigación neotestamentaria, sus resultados presentan al Jesús que los investigadores quieren encontrar; van detrás de unos fines específicamente suyos, son peligrosos, ya que proporcionan una impresión falsa No podemos entrar aquí en discusiones de detalle[10], pero al concluir este Apéndice haré una evaluación con algunas observaciones pertinentes.

Algunos participantes del Seminario han escrito sus propios libros sobre Jesús[11]. De ellos voy a tratar separadamente sólo de los de J. D.

9 Muchas de estas reseñas criticas se han concentrado en el libro de R W Funk *et al*, *The Five Gospels*, MacMillan, New York, 1993 El quinto evangelio es el *Evangelio copto de Tomas*, cuya primera edicion, segun los participantes del Seminario, se produjo en los anos 50 del siglo I y que junto con Q precedio al Evangelio de Marcos

10 Una de las objeciones mas comunes al Seminario es su arbitrariedad en el rechazo de la historicidad de ciertos aspectos bien atestiguados de la imagen evangelica de Jesus, por ejemplo sus exorcismos (contrastese con la obra de G H Twelvetree, *Jesus the Exorcist* [WUNT 2,54], Mohr Siebeck, Tubingen, 1993), o su perspectiva escatologica (incluso aunque algunos de los dichos sobre la venida del Hijo del hombre satisfagan todos los criterios que determinan la autenticidad)

11 Algunos no son formalmente investigadores, como por ejemplo el obispo episcopaliano J Spong, cuyas obras, que despojan a Jesus de toda cristologia, son tratadas por Johnson, *Real Jesus*, bajo el titulo de «Noche de amateurs» En BBM, 702 704, hago un comentario sobre el libro de Spong *Born of a Woman*, Harper, San Francisco, 1992, en el que incluyo el siguiente juicio «Pienso que no hay ningun autor neotestamentario que reconozca al Jesus de Spong como la figura por el proclamada o sobre la que ha escrito» G O'Collins (*Tablet*, 248 [1994], 529 530), en una reseña sonrojante del libro de Spong *Resurrection Myth or Reality?*, Harper Collins, San Francisco, 1994, señala

Crossan y M. J Borg El Seminario se ha ocupado ampliamente de los dichos de Jesús; estos autores han dado cuerpo a pinturas del Nazareno en la dirección de algunas de las consecuencias del trabajo de ese Seminario.

J. D. Crossan[12] basa su presentación de Jesús en fuentes que estima anteriores al 60, por ejemplo la fuente Q reconstruida y los evangelios apócrifos (*Evangelio de Tomas; Evangelio secreto de Marcos*, y en una forma primitiva del *Evangelio de Pedro*) Este investigador se inspira en análisis sociales del gobierno romano en Palestina en época de Jesús que postulan la existencia de grandes disturbios políticos y presuponen como aplicable a Nazaret esquemas de poder atestiguados para ciudades más populosas Crossan ve en Jesús una combinación de filósofo cínico itinerante y campesino galileo iletrado, extraordinariamente igualitario[13]. Crossan rechaza la historicidad de las narraciones de la infancia de Jesús basándose en la analogía con un relato de la vida de Moisés del siglo XII (el *Sepher ha-Zikronót*, cf BBM, 600) No hay demonios, por lo que Jesús no realizó ningún exorcismo en estricto sentido, aunque librara a ciertos individuos de compulsiones que ellos estimaban ser posesión diabólica Había elementos mágicos[14] como los

extraordinarias inexactitudes y concluye Mi consejo para el siguiente libro es que el autor permita que algunos expertos de verdad controlen el texto antes de la publica cion› Aunque no son miembros del Seminario sobre Jesus, A N Wilson, *Jesus*, Norton, London, 1992, y S Mitchell, *The Gospel According to Jesus*, Harper Collins, New York, 1991, son divulgadores de un Jesus similar, que consideran erroneamente divinizado

12 *The Historical Jesus The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991 (*Jesus, vida de un campesino judio*, Critica, Barcelona, 1994), *Jesus, A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco, 1994 (*Jesus, biografia revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona, 1996 [esta edicion castellana, curiosamente, aparece clasificada en el ISBN con la clave de materia 820 3, correspondiente a ‹Literatura en lengua inglesa Novela y cuento», *N del Ed*]

13 (Cf tambien el intento de B Mack de llegar tras el Evangelio de Marcos a un Jesus predicador cinico, cf p 147) Crossan describe a Jesus y a sus seguidores como ‹hippies», L E Keck, *Christian Century* (24 31 de agosto 1994), 785, dice que Crossan imagina a Jesus como el centro de una Camelot galilea Todos las posturas de Crossan son discutibles El mismo admite que no podemos saber si Jesus conocia o hasta que punto sabia algo sobre el cinismo El unico testimonio conservado de la educacion de Jesus (Lc 4,16) en las primeras letras, incluso aunque sea incierto, lo presenta leyendo, Jesus no fue un campesino en el sentido de un pobre habitante rural que gana su vida en el campo con tremendo esfuerzo, para sustentar el igualitarismo de Jesus Crossan debe negar que este escogiera a los Doce Este rechazo implica que lo presentado por Pablo como tradicion (1Co 15,3 5) fue creacion suya

14 El elemento magico esta relacionado con la tesis de M Smith, en *Jesus the Magician* (Harper & Row, San Francisco, 1978) Para una defensa de una distincion adecuada entre milagros (como los atribuidos a Jesus) y magia, cf Meier (1991, 2, 538 552)

hechos realizados por Jesús fuera de los cauces normales religiosos, pero no hubo milagros sobrenaturales. La mayor parte del relato de la pasión fue creado a partir de un reflexión sobre el AT; no hubo un proceso judío contra Jesús; fue ejecutado por los romanos; su cuerpo fue probablemente comido por los perros; no hay resurrección corporal. Inevitablemente Crossan ha sido acusado de hacer volar su imaginación, lo que compromete sus afirmaciones sobre su metodología histórica[15].

M. J. Borg se encuentra en muchos aspectos en armonía con el Seminario sobre Jesús, a saber, el Jesús «prepascual» no era el mesías ni un salvador divino, ni tampoco se preocupaba escatológicamente por el fin del mundo..., pero tales ideas hacen del Nazareno algo irrelevante para nuestro tiempo[16]. Borg reflexiona sobre su propio peregrinaje en torno a la fe, e intenta hallar a un Jesús con sentido; su elocuencia sobre la espiritualidad de éste ha atraído a algunos que de otro modo hubieran encontrado ofensivas las afirmaciones del Seminario Borg presenta la imagen de un Jesús como un sabio compasivo[17] que enseñaba una sabiduría subversiva (ciertamente, alguien que se consideraba a sí mismo portavoz de la sabiduría divina) y un crítico social profético, que por la universalidad de su llamada rechazaba una política de santidad que supusiera segregación Clave en esta pintura es que Jesús fuera un carismático, un hombre guiado por el Espíritu, alguien que tenía frecuentes experiencias místicas de Dios o del Espíritu y que se convirtió en canal de ese Espíritu para los demás Así pues, Jesús era semejante al judío Honí, el circulero, del siglo I a.C., que atrajo la lluvia con su oración, o al rabino galileo Haniná ben Dosa, del siglo I d C.[18]. Ciertos aspectos de la presentación jesuánica de Borg pueden

15 B F Meyer, CBQ, 55 (1993), 576 «Como investigacion historica sobre Jesus es insalvable No se trata de que una larga discusion historica termine convirtiendose en vana, sino de que no hay ni señales de que tal discusion haya tenido lugar»

16 *Jesus A New Vision*, Harper, San Francisco, 1987, *Meeting Jesus again for the First Time*, Harper Collins, San Francisco, 1994 Borg rechaza por incompletas muchas reacciones cristianas comunes hacia Jesus, por ejemplo la imagen de este como salvador divino lleva a creer en cosas *sobre* Jesus, Jesus como maestro de moral conduce a una vida cristiana que se piensa buena Borg desea hacer hincapie en un Jesus que conforma una relacion con Dios que implica la transformacion de la persona

17 Tan compasivo es el Jesus de Borg que parece no formular ninguna exigencia absoluta de pureza moral, el Jesus mas severo, por ejemplo, en sus exigencias respecto al matrimonio, no aparece por ninguna parte

18 Todo ello es muy cuestionable Los recuerdos sobre Jesus no lo pintan particularmente como un mistico o un comunicador del Espiritu a otros durante su vida publica Las analogias con Honi o Hanina son un reflejo de la tesis de G Vermes, *Jesus the Jew*, Fortress, Philadelphia, 1973 (*Jesus el judio*, Metodos Vivientes, Barcelona, 1979),

encontrar amplia aceptación, pero otros muchos mantienen que la imagen de Jesús realizada por este investigador, a saber, un Jesús que *no tuvo una definitiva revelación divina, que no se presentó a sí mismo* como dotado de una función en la acción final (escatológica) de Dios que había comenzado ya en su vida, no hace suficiente justicia al testimonio esencial del evangelio. Una vez más se ha suscitado la cuestión de si —al igual que ocurrió con el descubrimiento del Jesús liberal en el siglo pasado— esta búsqueda no está produciendo la imagen de Jesús que el investigador quiere encontrar.

III. DESPUÉS DE 1980. VISIONES MISCELÁNEAS DE JESÚS

Consideraremos ahora un conjunto misceláneo de investigadores cuyas aproximaciones a Jesús son parcial o muy diferentes de las del Seminario sobre Jesús (criticadas duramente por algunos).

E. P. Sanders[19], más que apelar a un esquema grecorromano, como el de predicador cínico, acentúa el judaísmo de Jesús. Éste fue un profeta escatológico (no un reformador social), el heraldo de una nueva era que implicaba necesariamente la restauración de Israel. En comparación con otros investigadores, Sanders no construye su propia imagen de Jesús sobre una colección de dichos, sino que muestra más confianza en el esquema básico del evangelio de los hechos y dichos de la vida de Jesús[20]. Sanders acepta la tradición de que Jesús obró milagros (que no han de confundirse con magia), pero los atribuye a causas naturales más que sobrenaturales; duda de la historicidad de las disputas entre Jesús y los fariseos, puesto que las posturas de aquél respecto a la Ley están dentro de los límites de las variaciones tolerables. El ele-

pero la imagen de taumaturgo carismático de esos rabinos es históricamente dudosa y refleja la dependencia de una literatura rabínica posterior, que en este caso ha agrandado esos rasgos; cf. Meier, *op. cit.*, 581-588. Según una tradición muy primitiva, Honí fue un hombre de oración muy persuasiva que consiguió de Dios una ayuda extraordinaria. Pero la tradición no recuerda a Jesús suplicando la ayuda divina para realizar sus milagros.

19. *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia, 1985 (*Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, en prensa); *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London, 1993.

20. Jesús nació hacia el 4 a.C. en Nazaret; fue bautizado por Juan Bautista; escogió a sus discípulos (incluidos los Doce); predicó el reino de Dios (que tenía tanto un aspecto presente como futuro); se vio implicado en una controversia con el Templo; fue interrogado por las autoridades judías y ajusticiado por los romanos. Sus discípulos, que afirmaban haberlo visto después de su muerte, tuvieron a veces conflictos con los judíos que no creían en él.

mento hıstórıcamente ofensıvo para su ambıente fue el ofrecımıento de Jesús a los pecadores de un lugar en el Reıno sın la necesıdad de la penıtencıa. La crítıca a Sanders por parte de otros estudıosos, además de cuestıonar la falta de exıgencıa de arrepentımıento, afırma que entre Jesús y los judíos contemporáneos hubo más conflıctos que los admıtıdos por este ınvestıgador[21]. Otros se han quejado también de que Sanders no presta sufıcıente atencıón a los «dıchos» de Jesús en sus parábolas y en el Sermón de la montaña.

Investıgadores que pıntan a Jesús como actıvısta socıo-polítıco

Aunque su presentacıón de los aspectos socıales de Palestına ha atraído a algunos de los partıcıpantes en el Semınarıo sobre Jesús, G. *Theıssen*[22] dıfıere notablemente de los puntos del vısta de este grupo por su hıncapıé en la antıgüedad del materıal de los evangelıos canónıcos. Theıssen descrıbe a Galılea y Judea como maduras para la revuelta *durante el mınısterıo públıco de Jesús,* y dentro de este contexto encaja la ımagen de un Jesús y sus seguıdores como (pacıfıstas) radıcales, carısmátıcos ıtınerantes que habían abandonado o renuncıado a casa y famılıa[23]. Más radıcalmente, R. A. Horsley (que rechaza tanto la ımagen de un predıcador cínıco como la de un carısmátıco ıtınerante) se ımagına a Jesús como un revolucıonarıo socıal en contra de una elıte vıolenta y ansıosa de poder. Hıstórıcamente Jesús no fue un tıpo mesıánıco; más bıen sus contemporáneos lo vıeron como semejante a los

21 M Casey, *From Jewısh Prophet to Gentıle God*, W/K, Louısvılle, 1991, ve en Jesus a un predıcador profétıco del arrepentımıento, que tuvo conflıctos reales con los farıseos y predıjo que su muerte como martır sería acepta a Dıos B D Chılton, *Tyndale Bulletın*, 39 (1988), 3-18, defıende que había dıferencıas respecto al culto entre Jesús y los farıseos

22. Su tratamıento mas formal de Jesús está publıcado en forma de novela *The Shadow of the Galılean*, Fortress, Phıladelphıa, 1987 (*La sombra del galıleo Las ınves tıgacıones hıstórıca sobre Jesus traducıdas a un relato*, Sıgueme, Salamanca, [8]1999), pero refleja estudıos socıales anterıores especıalmente en *Socıology of Early Palestınıan Chrıstıanıty*, Fortress, Phıladelphıa, 1978 (*Socıologıa del crıstıanısmo prımıtıvo*, Sıgueme, Salamanca, 1985) Cf tambıen su *Gospel Context* (*Colorıdo local y contexto hıstórıco en los evangelıos*, Sígueme, Salamanca, 1997)

23. Aunque Theıssen hace muchas valıosas observacıones socıales en sus obras, sus analısıs polítıcos son altamente dıscutıbles y pueden ser el reflejo de una retroproyeccıón de una sıtuacıón ınquıeta y revolucıonarıa de décadas posterıores (BDM 1, 676-705) Además, tanto Jesus como sus seguıdores, a los que conocemos por sus nombres, tenían un ofıcıo y posesıones, no procedían de la clase de los extremadamente pobres (Theıssen ha modıfıcado un tanto su postura en este punto), además, puede uno preguntarse sı es posıble relacıonar tan dırectamente el abandono de las posesıones (presentado escatoló gıcamente en los evangelıos) con una sıtuacıón socıal y política

profetas de antaño, reformadores sociales y políticos, como por ejemplo, Jeremías[24]. En la visión de Horsley los partidos religiosos o «sectas» mencionadas por Josefo (saduceos, fariseos, esenios) tenían poca influencia sobre la población de Galilea, que era de extracción fundamentalmente campesina. Jesús intentó reorganizar la vida pueblerina de Palestina en un reino de este mundo, esperando que Dios expulsara de Palestina a los gobernantes políticos tanto romanos como judíos[25]. A los «curados» por él los enviaba de vuelta a sus aldeas para que se unieran a la causa. Obviamente, sólo hay una relación tenue entre este Jesús (y sus seguidores históricos) y los grupos cristianos del NT con su elevada cristología y su impulso primariamente religioso.

Estudiosos que interpretan a Jesús como la Sabiduría divina (Sofía)

Este grupo es difícil de clasificar. Los libros sapienciales del AT (Proverbios, Eclesiástico [Sirácida], Sabiduría de Salomón) presentan a la Sabiduría como una figura femenina personificada, que o bien era la primera creación de Dios (Pr 8,22), o nació de la boca de éste (Eclo 24,3), o era una emanación de la gloria divina (Sb 7,25) que tomó parte en la creación. Estudiosos de diversas procedencias intelectuales reconocen que una adaptación de esa figura desempeñó una función muy importante en la comprensión neotestamentaria de los orígenes divinos de Jesús[26]. Pero ¿cuánto de esta adaptación puede retrotraerse hasta Jesús mismo? (Es importante caer en la cuenta de que no se trata simplemente de la cuestión de si Jesús era o no un sabio, o si hablaba como un varón de sabiduría.) Hasta cierto punto esta visión ha estado unida a una consideración feminista del NT. *E. Schussler Fiorenza*[27]

24. *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco, 1987; *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroads, New York, 1989. Aunque la útil contribución de Horsley ha consistido en distinguir entre los sedicentes reyes, profetas, bandidos y celotas (BDM 1, 682-693), muchos insisten en que Jesús pudo haber sido visto como algo más que un profeta, posiblemente como el mesías. (¿Hablaba algún profeta con la autoridad atribuida a Jesús en los evangelios?). Para una crítica del intento de Horsley de aplicar esta perspectiva a las narraciones de la infancia de Jesús (*The Liberation of Christmas*, Crossroads, New York, 1989), cf. BBM, 625-626.

25. No hay muchos testimonio evangélicos de que Jesús se dirigiera primariamente a aldeanos como distintos de los habitantes de las ciudades o pueblos importantes, o que se enfrentara a la elite del poder político, incluso aunque sus palabras criticaran valores estimados por igual por los campesinos y las clases superiores. Los que están en desacuerdo con Horsley insisten a menudo en que éste ha exagerado la dimensión de clase social en el ministerio de Jesús pasando por alto los aspectos espirituales y escatológicos.

26. Cf. E. A. Johnson, ETL, 61 (1985), 261-294, para una buena visión de conjunto.

27. *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet*, Continuum, New York, 1994 (*Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid, 2000), que desarrolla motivos de su obra *In*

—la cual, como muchos del Seminario sobre Jesús, considera al *Evangelio de Tomás* una importante fuente primitiva y especula sobre la comunidad de Q— sostiene que Jesús consideraba a Dios *Sofía*, y a sí mismo como la criatura de Sofía y profeta. Una prueba importante para esta tesis es la forma lucana (7,35) del dicho de Q: «La Sabiduría (es decir, Dios) queda justificada en todos sus hijos (por Jesús)»[28]. Hay también otros pasajes en los que el Nazareno emplea imágenes femeninas para sí mismo, por ejemplo Lc 13,34, pero que no describen a Dios como Sofía. A pesar de las afirmaciones de Schüssler Fiorenza, es difícil de saber si Jesús, que habló conscientemente en un lenguaje sapiencial (por ejemplo las parábolas), pensó su relación con Dios según el modelo de la Sabiduría. Esta investigadora sostiene que este antiguo nivel fue seguido por otro posterior en el que Jesús mismo fue identificado como Sofía, incluso aunque la terminología fuera cambiada por títulos masculinos como «Señor». Sin embargo, éste es precisamente el nivel que otros estudiosos consideran más primitivo[29], pues muchos opinan que Jesús se vio a sí mismo como relacionado especialísimamente con Dios en una relación que se retrotraía hasta sus orígenes. Algunos de los himnos prepaulinos, tales como Flp 2,6-11, que puede ser muy antiguo, y pasajes del Evangelio de Juan (BINTC, 205-210) reflejan la influencia de estas imágenes de la Sabiduría en tal relación.

J. P. Meier ha intentado hacer la más ambiciosa reconstrucción moderna del Jesús histórico[30]. Aunque deseoso en principio de tener en cuenta todas las fuentes, examina y rechaza los evangelios apócrifos como no válidos, y aunque postula la existencia de Q, no reconstruye una comunidad detrás de esta fuente, o grupos gnósticos o feministas primitivos más auténticos que los cristianos que produjeron el NT. Meier es muy meticuloso con la metodología y aplica algunos de los

Memory of Her (Crossroad, New York, ²1994; *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989). A partir de sus análisis de Jesús como dirigente de un movimiento de renovación igualitario en tensión con el *ethos* patriarcal del momento —claramente un análisis formulado en terminología moderna—, es difícil a veces trasladarse hacia la disposición mental del Jesús histórico, quien ciertamente no pensó en esos términos

28 Incluso aunque dejemos de lado la posibilidad de que la forma mateana (11,19), que no menciona a los hijos de la Sabiduría y no trae el vocablo «todos», pueda ser mas antigua, este texto no es nada claro (cf Meier, *op cit*, 2, 152 153) La pretensión de que había una comunidad detrás de Q, que adoraba a Dios como Sofía, va considerable mente más allá de los textos La base textual mucho más fuerte de un Jesús que ruega a Dios llamándole *Abba*, «Padre», no favorece esa visión no patriarcal de Dios

29 Cf B Witherington III, *Jesus the Sage The Pilgrimage of Wisdom*, A/F, Minneapolis, 1994

30 *A Marginal Jew*. Los dos primeros volúmenes suman un total de 1 600 páginas, el tercero se ocupará de las parábolas, de los últimos días de Jesus y de su muerte.

criterios del Seminario sobre Jesús, pero con gran clarividencia respecto a sus limitaciones, y evita exclusiones *a priori* de lo escatológico, sobrenatural o taumatúrgico[31]. Meier trata tanto los dichos como los hechos de Jesús. En contra de la tendencia a caracterizar a éste como un predicador cínico, un carismático itinerante, etc., Meier hace hincapié en la dificultad de clasificar a Jesús, un judío «marginal», diferente de otros personajes en muchos aspectos de su vida y doctrina. Meier ve a un Jesús muy influido por Juan Bautista, cuyo mensaje escatológico de la necesidad del arrepentimiento aceptó. Como «un profeta escatológico y taumatúrgico que se envolvía en el manto de Elías», Jesús no proclamó un programa social, sino el reino de Dios en el sentido de la venida de éste para transformar al pueblo y gobernar en los últimos tiempos. Este reinado de Dios se hacía ya presente en las curaciones y exorcismos de Jesús; ciertamente Meier considera creaciones de la iglesia primitiva los dichos que sitúan la futura venida del Reino en un período de tiempo inmediato a la muerte de Jesús. De la imponente obra de Meier emerge un Jesús más tradicional, uno que tiene un considerable número de rasgos en común con el Jesucristo descrito en Pablo y los evangelios. NJBC anticipa el tercer volumen de Meier, que trata de las enseñanzas de Jesús, y fundamenta su autoridad en la afirmación de conocer directa e intuitivamente la voluntad de Dios en cualquier situación. Ello tiene, patentemente, fuertes implicaciones cristológicas.

IV EVALUACION FINAL Y OBSERVACIONES

1) Algunos hablan como si los métodos modernos proporcionaran un alto grado de seguridad sobre el «Jesús histórico», independientemente de cuán limitada sea la pintura conseguida por ellos. Sencillamente, esto no es verdad al menos por dos motivos. *Primero*. las descripciones del Jesús histórico están realizadas por estudiosos muy divididos en sus juicios sobre los evangelios[32]. Incluso si, como piensa la mayoría, Mateo y Lucas se inspiraron en Marcos, ¿era Juan independiente de Marcos de modo que tenemos dos testigos separa-

31 Meier (*op cit* , 2, 686-698) se muestra a favor de la historicidad de las tres curaciones de ciegos (Mc 8,22-26, 10,46 52, Jn 9,1-7), con lo que no excluye a Juan de la investigacion historica sobre Jesus

32 Por ejemplo, cf el Apendice IX en BDM 2, 1492 1524, en donde M L Soards estudia 35 diferentes reconstrucciones del relato de la pasion premarcano e ilustra vividamente la falta de acuerdo entre los estudiosos

dos? ¿Hay algo histórico en la presentación joánica de Jesús? Si, como opina la mayoría, Mateo y Lucas se inspiraron también en la colección de dichos de Jesús denominada Q, ¿es ésta una fuente más antigua que Marcos? ¿Refleja esa fuente Q, que se proyecta en los otros evangelios, una comunidad que no sabía o no creía nada de Jesús aparte de lo que estaba en ella? ¿Podemos reconstruir una fuente premarcana? ¿Nos dice algo histórico sobre Jesús el material no canónico (ninguno del cual en su estado presente antecede al siglo II)? *Segundo*: los investigadores están divididos también acerca del valor real de los criterios para discernir al Jesús histórico. Esos criterios han sido concebidos para eliminar cualquier cosa de la que pueda decirse que procede de otra fuente, por ejemplo lo que pudiera proceder del judaísmo contemporáneo o de la predicación cristiana. Ahora bien, una aplicación rigurosa de tales criterios nos dejaría con una monstruosidad: un Jesús que nunca dijo, pensó o hizo algo que los otros judíos dijeron, pensaron o hicieron, y un Jesús que no tiene relación o conexión alguna con lo que sus seguidores dijeron, pensaron o hicieron en referencia a él después de su muerte.

2) ¿Qué se entiende por el «Jesús histórico»? Esta frase se refiere a lo que después de casi 2.000 años podemos recuperar de la vida de Jesús de Nazaret por la aplicación de criterios modernos a escritos compuestos por personas que creían que Jesús era el agente único de Dios para la salvación de todos (Mesías, Señor, Hijo del hombre, Hijo de Dios, Dios). Necesariamente los resultados son muy limitados, y es un gran error pensar que el «Jesús histórico (o reconstruido)», una pintura totalmente moderna, es el mismo que el Jesús total, es decir, Jesús tal como vivió en realidad en su tiempo. Ciertamente, con una estimación generosa, si los investigadores se pusieran de acuerdo en un retrato único del «Jesús histórico», ése no cubriría ni el uno por ciento del Jesús de hecho. Es igualmente un error considerar igual al «Jesús histórico (o reconstruido)» con el Jesús real, un Jesús que significa realmente algo para la gente, un Jesús en el que pueden fundamentar sus vidas (cf. pp. 166-168).

3) La observación precedente nos advierte de la locura de hacer del «Jesús histórico», dibujado por un investigador o un seminario de estudiosos, la norma del cristianismo, de modo que la tradición de las iglesias cristianas hubiera de ser continuamente alterada de acuerdo con el último retrato. Por otro lado, la reacción bultmanniana a la búsqueda de este Jesús, que casi hace de la fe algo independiente de la investigación histórica (inevitablemente incierta), no es necesariamente la única solución. Ciertamente, se puede argumentar que las iglesias y los creyentes no deberían ser indiferentes al estudio histórico cuidadoso

de la Biblia. Más bien, es mejor dejar fermentar o reformular ideas tradicionales a causa del impacto de la investigación cuidadosa que lanzar por la borda tales ideas o ignorar la investigación. Al seguir el principio de *fides quaerens intellectum* (fe que busca una expresión respetable intelectualmente), la fe cristiana no tiene nada que temer de la investigación sólida, cuidada y seria. Tal posición requiere una apertura por ambos lados. Por parte de las autoridades eclesiásticas habría que reconocer que las expresiones de la fe en el pasado estaban condicionadas por los tiempos y que son susceptibles de ser reformuladas[33]. Por medio del estudio crítico de la Biblia, lo que en otro tiempo se supuso ser un aspecto necesario de la creencia (por ejemplo la creación en seis días, con el descanso en el séptimo) puede resultar sólo un modo dramático de expresar lo que continúa siendo esencial (a saber, que independientemente de cómo las cosas llegaran a la existencia, todo ocurrió por plan y poder divinos). Los investigadores por su parte deberían evitar una retórica en la cual sus descubrimientos se presenten como ciertos, haciendo de los descubridores árbitros infalibles de la fe cristiana. Los libros bíblicos son documentos escritos por aquellos que creían en el Dios de Abrahán y Padre de Jesucristo; el buen sentido sugiere que las comunidades que comparten esa fe tengan una autoridad a la hora de tratar con esos libros.

4) El Jesús histórico «descubierto» (pero reconstruido en realidad) en el Seminario sobre Jesús y por algunos de los autores de los que hemos tratado más arriba apenas puede ser objeto de la proclamación de la iglesia cristiana. Si Jesús hubiera sido un sabio, predicador y maestro cínico, ¿cómo iba a haber una religión basada en su persona, dada la superior importancia de otros maestros antiguos (Aristóteles, Platón, Séneca, etc.)? Si Jesús fue fundamentalmente un predicador apocalíptico engañado que creyó erróneamente que el fin del mundo habría de acontecer de inmediato, ¿por qué continuar proclamándolo el salvador del mundo? Si la resurrección de Jesús de entre los muertos es simplemente una manera de expresar que él está con Dios, ¿por qué ha de ser adorado, dada la existencia de muchas otras gentes santas que están seguramente con Dios? Los que proponen una tal visión de Jesús afirman a menudo que están tratando de remoldear la fe y la proclamación cristianas. Con más nitidez, sin embargo, habría que decir que sus puntos de vista sobre Jesús hacen ilusoria la fe cristiana tradicional sobre él e irresponsable la proclamación tradicional.

33. La Iglesia católica, considerada a menudo como la más dogmática en su presentación de la fe cristiana, reconocía esto en su documento *Mysterium Ecclesiae*, publicado por la Congregación romana de la Doctrina de la Fe en 1973.

5) Los evangelios apócrifos son un instrumento importante en la investigación más radical sobre el «Jesús histórico», puesto que se supone que en todo o en parte anteceden a los evangelios canónicos y que son un guía más fiable para saber lo que Jesús era realmente Por ejemplo, de la colección de dichos que se encuentra en el *Evangelio de Tomás* (EvT) copto se ha afirmado que representa un conjunto ya en existencia en los años 50 o 60 (junto con Q) y que éste es un testimonio de que Jesús era un predicador cínico. Ahora bien, mientras que estudiosos reputados afirman que el material del EvT puede representar una tradición primitiva, muchos otros argumentan que todo, o casi todo, en el EvT depende de los evangelios canónicos, por lo que no arroja luz alguna sobre el «Jesús histórico»[34]. Crossan afirma que todos los evangelios canónicos dependen para su relato básico de la pasión y muerte de Jesús de secciones del *Evangelio de Pedro* (EvP), el cual, a su juicio, contiene un relato muy antiguo que muestra que la historia de la pasión no está basada en recuerdos de lo que realmente pasó, sino en invenciones imaginativas sugeridas por pasajes del AT. De hecho, sin embargo, muchos estudiosos que han hecho una reseña de la obra de Crossan se muestran en profundo desacuerdo con él, sosteniendo que directa o indirectamente el EvPe depende de los evangelios canónicos, por lo que no ofrece una información independiente sobre la pasión y muerte históricas de Jesús[35]. A pesar de las frecuentes afirmaciones en los medios de comunicación, está muy lejos de haber quedado establecido que poseemos fuentes extensas de conocimiento histórico sobre Jesús fuera del NT.

BIBLIOGRAFIA

Este tema es tangencial al propósito principal de esta *Introduccion* que se ocupa de los *libros* del NT, por lo que ofrecemos aquí sólo una lista limitada indicando posibilidades para estudios ulteriores Algunos de los libros sobre la teología del NT y las visiones de conjunto sobre la investigacion del NT mencionados en la *Bibliografía* del Cap 1 tienen secciones sobre el Jesús historico

Aguirre, R , *Aproximacion actual al Jesus de la historia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996

Bartolomé, J J , *El evangelio y Jesus de Nazaret*, CCS, Madrid, 1995

34 La situacion esta bien resumida por G J Riley, CRBS, 2 (1994), 232 «La cuestion particular mas controvertida con la que se enfrentan los estudiosos es si el EvT es o no un testigo genuino de una corriente independiente de tradicion que se retrotrae hasta Jesús»

35 Cf BDM 2, 1317 1349, A Kirk, NTS, 40 (1994), 572 595, C A Evans, BulBR, 6 (1996), 159 165

Bockmuehl, M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah,* Clark, Edinburgh, 1994.
Chilton, B. D.-A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus,* Brill, Leiden, 1994.
Cowdell, S., *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology,* Paulist, New York, 1996.
Crossan, J. D., *Jesús: biografía revolucionaria,* Mondadori, Barcelona, 1996.
Davies, S. L., *Jesus the Healer,* Continuum, New York, 1995.
Ehrman, B. D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona, 2000.
Evans, C. A., *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography,* Brill, Leiden, 1996.
Evans, C. A., *Jesus and His Contemporaries,* Brill, Leiden, 1995.
Evans, C. A.-S. E. Porter (eds.), *The Historical Jesus,* Academic, Sheffield, 1995.
Fabris, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación,* Sígueme, Salamanca, 1985.
Flusser, D , *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Cristiandad, Madrid, 1975.
Gnilka, J., *Jesus of Nazareth,* Hendrickson, Peabody, MA, 1997 (*Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona, 1995).
Hengel, M., *Studies in Early Christology,* Clark, Edinburgh, 1995.
Hultgren, A. J., *The Rise of Normative Christianity,* A/F, Minneapolis, 1994.
Johnson, L. T., *The Real Jesus,* Harper, San Francisco, 1995.
Kee, H. C., *¿Qué podemos saber sobre Jesús?,* El Almendro, Córdoba, 1992.
Klausner, J , *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas,* Paidós, Barcelona, 1991.
Mack, B., *El Evangelio perdido. El documento Q,* Martínez Roca, Barcelona, 1994.
Meier, J. P., *A Marginal Jew,* Doubleday, New York, 3 vols., 1991-2001 (*Un judío marginal*, Verbo Divino, Estella, 2 vols., 3 tomos).
Meier, J. P., «Why Search for the Historical Jesus?». en BRev, 9 (3; 1993), 30-32, 57.
Meier, J. P., «Dividing Lines in Jesus Research Today»· *Interpretation*, 50 (1996), 355-372. Algunos otros artículos de este número son importantes para el tema de este Apéndice.
Neill, S.-N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, New York-Oxford, ²1988.
Pikaza, X., *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1990.
Sanders, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.
Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente,* Trotta, Madrid 2002.
Scott, B. B., «From Reimarus to Crossan· Stages in a Quest», en CRBS, 2 (1994), 253-280.
Senior, D. P., «The Never Ending Quest for Jesus», en TBT, 34 (1996), 141-147.
Strimple, R. B., *The Modern Search for the Real Jesus,* P & R, Philippsburg, NJ, 1995.
Theissen, G.-A. Merz, *El Jesús histórico.* Sígueme, Salamanca 1999.
Wilkins, M. J.-J. P. Moreland (eds.), *Jesus under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus,* Zondervan, Grand Rapids, 1995.
Witherington, B. III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth,* InterVarsity, Downers Grove, IL, 1995.
Wright, N. T., *Jesus and the Victory of God,* A/F, Minneapolis, 1996.
Wright, N. T., *The Original Jesus,* Eerdmans, Grand Rapids, 1996.

II

ESCRITOS JUDÍOS Y CRISTIANOS RELACIONADOS CON EL NUEVO TESTAMENTO

El trasfondo judío del NT, aparte del AT (incluidos los libros deuterocanónicos), está compuesto también de una serie de escritos extracanónicos que va desde el siglo III a.C. hasta el II d.C., en la que se incluyen los manuscritos del Mar Muerto, los apócrifos del AT y las obras de Flavio Josefo[1]. Hay también escritos similares cristianos, compuestos en el período entre el 90 y el 200, algunos de ellos apócrifos, otros llamados «Padres apostólicos», además de (en posiciones opuestas) textos gnósticos[2] y escritos patrísticos primitivos. A lo largo de las páginas de esta *Introducción* hemos hecho algunas referencias a ellos; nuestra idea en este apéndice es ofrecer de la manera más breve posible información útil de los más importantes. Más detalles pueden encontrarse en NJBC 67 y 80, 34-82. En castellano existen ya traducciones de prácticamente todos estos escritos. Véase la *Bibliografía*.

I. ESCRITOS JUDÍOS[3]

Manuscritos del Mar Muerto. El título «Literatura de Qumrán» abarca al menos unos diez rollos y miles de fragmentos encontrados a comienzos de 1947 en cuevas al lado de Qumrán, en la ribera noroccidental

1. Habría que incluir también a Filón de Alejandría, pero ya hemos tratado de él en las pp. 150, 154.
2. También habría que incluir a Marción, de quien hemos hablado ya en p. 59.
3. Aunque la mayoría (o todo) el NT, y algunos de los escritos cristianos que mencionaremos en la sección siguiente, fueron compuestos por judíos de nacimiento, en esta sección pretendemos referirnos tan sólo a obras escritas por judíos no convertidos al cristianismo.

del Mar Muerto. Estos manuscritos fueron escritos o copiados entre finales del siglo III a.C. y comienzos del siglo I d.C., y su número se eleva a unos 800. En ellos hay libros del AT (frecuentemente con una gran variedad de tradiciones textuales), apócrifos (a menudo en su lengua original: textos perdidos hacía tiempo) y composiciones particulares de los judíos que vivían en este asentamiento de Qumrán. Muchos estudiosos identifican a esta comunidad como esenia (cf. Cap. 5, I), y piensan que estos esenios se trasladaron a Qumrán durante la revuelta de los Macabeos (hacia el 150 a.C.), y que fueron luego aniquilados por los romanos hacia el 68 de nuestra era. Se piensa también que el fundador de la comunidad, o su figura más importante, fue un personaje denominado el «Maestro de Justicia (justo)», miembro probablemente de una familia sacerdotal del más puro linaje sadoquita. Las composiciones más importantes de la comunidad se denominan *QS*[4], o Regla de la comunidad (150-125 a.C.); *QSa*, un breve apéndice a la Regla que trata de los últimos días; *QSb*, otro apéndice consistente en bendiciones; *QH*, una colección de himnos o salmos, muchos de ellos compuestos por el Maestro de Justicia; *QM* (siglo I a.C.), una descripción imaginaria de la guerra final entre las fuerzas del bien y del mal; *QpHab*, sigla en la que la «p» es la abreviatura de *pésher*, o comentario línea a línea de un libro del AT (por ejemplo Habacuc), en el que se aplica el texto a las circunstancias vitales de Qumrán; *QapGen* (25 a C.-25 d.C.), una reelaboración del *Genesis* en arameo, *3Q15* (finales del siglo I d.C., y quizás no compuesto por los qumranianos), un rollo de cobre en hebreo, parecido a los de la Misná, que dice dónde se han escondido los tesoros del Templo; *11QMelch* (50-25 a.C.), fragmentos de un midrás escatológico encontrado en la cueva 11 y que trata de Melquisedec como figura celeste; *11QTemple* (siglo I d.C.), un rollo muy extenso con revelaciones a Moisés sobre cómo ha de edificarse el Templo. A pesar de las afirmaciones en contrario, no hay testimonios claros de influencia o componentes cristianos en estos textos de Qumrán.

1Henoc (etiópico). Es éste un escrito apocalíptico sobre las visiones de Henoc (a quien Dios hizo ascender de la tierra. Gn 5,24), que circuló en arameo desde el 300 a.C. en adelante. Entre los rollos del Mar Muerto hay aproximadamente una docena de manuscritos sobre el ciclo de Henoc. La colección miscelánea de obras que conocemos como 1Hen se ha conservado parcialmente en griego (aproxima-

4 Los lectores encontraran a menudo que a estas siglas van antepuestos unos números que designan la cueva en la que el manuscrito en cuestion fue encontrado Asi, 1QS significa que QS fue encontrado en la cueva 1

damente el 33 por ciento) y completa en lengua etiópica. Está dividido en cinco libros, y contiene expansiones fantasiosas de la historia de la caída de los ángeles de Gn 6,1-4, descripciones apocalípticas y sueños (comparables a los de Dn), especulaciones astronómicas, divisiones apocalípticas del mundo en eras, y en los caps. 37-71 unos discursos visionarios elaborados, o parábolas, que describen a un Hijo del hombre preexistente. Esta sección de las parábolas no se ha descubierto entre los manuscritos del Mar Muerto, por lo que algunos afirman que es una composición cristiana. Otras obras posteriores de este ciclo de Henoc son el *Henoc eslavo,* o 2Hen, y el *Henoc hebreo,* o 3Hen.

Jubileos. Esta obra del siglo II a.C. es una reescritura de Gn 1-Ex 14, y está relacionada con otro material apócrifo en torno a Moisés. En la zona de los rollos del Mar Muerto se han encontrado fragmentos de una docena de manuscritos hebreos de Jub; aproximadamente un cuarto de esta obra se ha conservado en latín; pero el libro completo, sólo en etiópico. El autor atribuye el mal a los ángeles caídos. Su característica más notable es el interés por el calendario; la obra divide la historia del mundo en 49 períodos (jubileos) de 49 años cada uno. El cálculo de los años refleja un calendario solar de 364 días (doce meses de 30 días y cuatro días intercalares), en el cual las mismas fechas caen en el mismo día de la semana cada año, un calendario seguido también por la comunidad de Qumrán que protestaba contra el uso de los Macabeos de un calendario lunar en la regulación del culto del Templo.

(Carta de) Aristeas a Filócrates. Este pequeño libro del siglo II a.C. (en realidad no es una carta) es un producto de la enorme comunidad judía de Alejandría, y cuenta el origen (legendario) de la traducción del Pentateuco hebreo al griego. Durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) el bibliotecario real, que deseaba tener un ejemplar de la ley judía en la famosa biblioteca de Alejandría, se las compuso para que el sumo sacerdote de Jerusalén enviara a setenta y dos ancianos (seis por tribu) a la capital de Egipto. Estos personajes produjeron la versión de los LXX (*Septuaginta*, en latín, redondeando el número en Setenta), aunque de hecho este nombre se aplicó luego a las traducciones y composiciones griegas de *todo el AT*, realizadas a lo largo de unos cuatro siglos, y cuyo comienzo se sitúa probablemente antes del 300 a.C. (NJBC 68,63).

Vidas de los Profetas. De esta obra hay numerosos manuscritos griegos, muchos de ellos con adiciones cristianas. El mejor de estos textos, un códice del siglo VI d.C. de la Biblioteca Vaticana, contiene las «vidas» de treinta y tres profetas sin adiciones cristianas *obvias*. La obra fue escrita probablemente en Palestina antes del 70 a.C. Es incierto si el original se compuso en griego, pero inspirándose en fuentes

semíticas, o bien en hebreo o arameo y luego vertido al griego. El fin que se propone el autor es proporcionar el nombre del profeta, el lugar de procedencia, dónde y cuándo murió y el lugar de su tumba. Pero la cantidad de información varía grandemente: la vida de Joel es la más breve y la de Daniel relativamente extensa. Como trasfondo de los evangelios, estas *Vidas* son un testimonio del interés biográfico por las figuras proféticas —concentrado desproporcionadamente en su muerte (a veces estas obras describen una muerte de mártir, tema no atestiguado en el AT)— y del intento por proporcionar un lugar conocido para el lugar de enterramiento de cada profeta.

Testamento (o Asunción) de Moisés. La antiguedad conoció dos obras: un *Testamento* y una *Asunción de Moisés.* Hay un escrito latino sin título llegado hasta nosotros —aunque titulado la *Asunción de Moisés* por su primer editor—, que contiene el discurso o testamento final de Moisés (cf. Dt 31-34) a Josué sobre la futura historia de Israel hasta la intervención romana después de la muerte de Herodes el Grande. Fue compuesta probablemente en arameo o hebreo y revisada antes del 30 d.C. La epístola de Judas parece hacer una referencia a esta *Asunción* perdida.

Libro IV de los Macabeos. Esta obra es un discurso filosófico, o «diatriba», que defiende la superioridad de la razón religiosa judía sobre las pasiones y los sufrimientos humanos. El autor ilustra el tema con ejemplos del AT, especialmente de los mártires de 2M 6-7. Fue compuesta en griego en la diáspora (¿Antioquía?, ¿Alejandría?), probablemente hacia el 40 d.C., e incorpora una teología del sufrimiento vicario del martirio que inspiró la conmemoración cristiana de los mártires.

Libro IV de Esdras o Apocalipsis de Esdras[5]. Esta obra, conocida también como 2Esd (o 4Esd en la Vulgata latina), contiene 16 capítulos, de los cuales 1-2 y 15-16 son composiciones cristianas. Los caps. 3-14 constituyen propiamente el 4Esd, una obra judía compuesta hacia el 90-120 d.C. en hebreo o arameo, pero conservada hasta hoy casi completa sólo en latín. Consiste en siete diálogos o visiones de un personaje llamado Sealtiel, que fue llevado cautivo en la época de la destrucción de Jerusalén por los babilonios (1Cr 3,17; Esd 3,2), luego identificado erróneamente con Esdras (que vivió un siglo más tarde). Los paralelos entre este período y los años posteriores a la destrucción de Jerusalén por los romanos en el 70 suscitaron la eflorescencia de una literatura apocalíptica judía contemporánea a la parte más tardía

5 M E. Stone (col. Hermeneia), A/F, Minneapolis, 1990, ha escrito un comentario importante

del NT, entre la que se cuentan varias obras que llevan el nombre de Esdras o Baruc.

Libro II de Baruc o Apocalipsis siríaco de Baruc. Esta obra judía de los años 95-120 d.C. se ha conservado en una traducción siríaca de un (¿original?) griego, y depende de 4Esd o de una fuente común a ambas. Baruc, el secretario del profeta Jeremías, que vivió en los años de la destrucción de Jerusalén por los babilonios, sirvió de autor apropiado, aunque ficticio, de amonestaciones y palabras de aliento apocalípticas y proféticas. Existe también un *Libro III de Baruc o Apocalipsis griego de Baruc*, compuesto probablemente en Egipto entre el 70-150 d.C.; el visionario escudriña los misterios de los reinos celestes.

Salmos de Salomón. Estos dieciocho salmos fueron compuestos originalmente en hebreo, en Palestina (Jerusalén), hacia el 65-40 a.C. y se han conservado en manuscritos medievales griegos y en siríaco. Puesto que estos salmos interpretan la invasión romana de Palestina por parte de Pompeyo Magno como un castigo por la corrupción de los sumos sacerdotes saduceos, han sido atribuidos a los fariseos (aunque otros grupos antisaduceos, como los esenios de Qumrán, son también otra posibilidad). Las descripciones de los salmos 17 y 18 de un mesías davídico que vendrá en el futuro, que conquistará a los paganos y establecerá un reino para las doce tribus de Israel son un trasfondo importante del NT.

Flavio Josefo. Este historiador judío, José ben (hijo de) Matías, nació en Palestina, de familia sacerdotal, en el 37 d.C. y murió después del 94, probablemente en Roma. Aunque Josefo fue comandante de las fuerzas judías en Galilea durante la revuelta contra Roma (66-70), se rindió a Vespasiano, quien lo liberó cuando le predijo que habría de convertirse en emperador. A partir del 69 fue cliente de la familia imperial flavia (de Vespasiano; de ahí el nombre de Flavio), de modo que Tito se lo llevó consigo a Roma y lo aposentó en el palacio imperial. Allí, en los años 70, escribió *La guerra de los judíos* (original en arameo, pero luego traducido al griego) como obra de propaganda para mostrar la futilidad de cualquier intento de revuelta contra los romanos. Hacia el 94 concluyó sus *Antigüedades de los judíos* (*Ant.*) en 20 volúmenes, una amplia historia de sus connacionales desde tiempos de los patriarcas hasta la época romana. (Obras menores suyas son: su *Vida*, una autobiografía, y *Contra Apión*, un escrito de defensa contra las calumnias paganas sobre los judíos.) Josefo nos ofrece una información valiosísima, pero no imparcial, sobre el período postbíblico, y a veces una comparación entre la *Guerra* y las *Antigüedades* muestra su falta de imparcialidad. El famoso *Testimonio flaviano* (*Ant.* XVIII 3,3; § 63-64) es el testimonio de Josefo sobre Jesús; este fragmento está

trufado de adiciones cristianas posteriores y habla de los maravillosos hechos de Jesús, de sus enseñanzas y de cómo Pilato lo condenó a muerte por indicación de los hombres «más importantes entre nosotros»[6].

Testamentos de los XII Patriarcas. A imitación de Jacob que bendice a sus hijos en Gn 49, esta obra (conservada en mss. griegos tardíos, pero compuesta antes del 200 d.C.) contiene los testamentos de los doce hijos de este patriarca a sus propios hijos. Su testimonio de la existencia de expectativas mesiánicas es importante. Hay en el texto pasajes cristianos y los investigadores están divididos: ¿se trata de adiciones a un escrito original judío compuesto justo antes del 100 a.C., o es básicamente una obra judeocristiana que se inspira en fuentes anteriores? Hay un comentario importante que defiende esta última posición, de H. W. Hollander y M. de Jonge (Brill, Leiden, 1985).

Oráculos Sibilinos. Desde el 500 a.C. los antiguos estimaron y conservaron los oráculos proféticos en verso de las diversas sibilas (de Cumas, Delfos, etc.), pero finalmente estas colecciones se perdieron. Judíos y cristianos imitaron esos oráculos, y la obra actual en 14 libros representa una combinación de dos colecciones que van desde el 150 a.C. hasta el 650 d.C. No es siempre posible distinguir entre los oráculos judíos y los cristianos.

II. ESCRITOS CRISTIANOS (Y GNÓSTICOS)

Evangelio de los hebreos. Este evangelio judeocristiano es independiente del de Mateo. Al parecer era conocido ya por Papías (hacia el 125), pero ha sobrevivido sólo en unas cuantas citas de los Padres. Éstas tratan del descenso de un Cristo preexistente al seno de María, de la venida del Espíritu Santo sobre Jesús en el bautismo y de una aparición postpascual de éste a Santiago (su hermano) durante una cena eucarística. No debe confundirse esta obra con el *Evangelio de los nazarenos*, que presenta variantes de Mt, o con el *Evangelio de los ebionitas*, que tiene también variantes basadas en Mt y en Lc.

*Evangelio secreto de Marcos (*ESM*)*. Unos cuantos pasajes de este evangelio aparecieron en una copia del siglo XVIII de una carta de Clemente de Alejandría (hacia el 175-200), desconocida por otra parte, y que M. Smith afirmó haber encontrado en 1958 en un monasterio palestino. Según Clemente, Marcos había escrito un relato de los «He-

6. Cf. BDM 1, 373-376; J. P. Meier, CBQ, 52 (1990), 76-103.

chos del Señor» (el Mc canónico) en Roma; luego, tras el martirio de Pedro, Marcos trajo sus notas a Alejandría y expandió el evangelio anterior en otro «más espiritual» para uso de los perfectos, una guía a los misterios que habría de conducirlos hasta el santuario interior de la verdad oculto por siete velos. Marcos dejó esta segunda edición de su evangelio a la iglesia de Alejandría, en cuyos archivos quedó guardada, siendo leída tan sólo por los iniciados en los grandes misterios. Desgraciadamente, Carpócrates (un hereje del siglo II) consiguió una copia y, según Clemente, la estaba malinterpretando para favorecer su «doctrina carnal y blasfema». El pasaje más importante del ESM trata de la resurrección de un joven por parte de Jesús, al que aquél toma mucho cariño. Una noche este joven, cubierto sólo su cuerpo desnudo por una túnica de lino, va a donde está Jesús. Algunos investigadores (H. Koester, J. D. Crossan) defienden que este texto es más cercano a la composición «marcana» original, y que el Mc canónico es una abreviación secundaria, ya que algunos pasajes del Evangelio secreto fueron considerados escandalosos. Muchos piensan, sin embargo, que el ESM no es más que un pastiche compuesto a base de frases de los evangelios canónicos utilizado para dar fundamento a iniciaciones esotéricas (como sugiere Clemente)*.

Evangelio de Pedro. Esta obra era conocida ya en el siglo II, y fue rechazada con ciertas dudas por el obispo Serapión de Antioquía. El único fragmento con alguna entidad se ha conservado en un códice de hacia el 800, y trata de un segmento de la pasión de Jesús que va desde el proceso final hasta su resurrección. Hay en este evangelio elementos que son claramente no históricos: Herodes y los judíos son los que matan a Jesús; Pilato pide a Herodes permiso para tener el cuerpo de aquél; la cruz colocada sobre la tumba de Jesús camina y habla. Crossan, sin embargo, sostiene que hay amplias porciones de este evangelio más antiguas que los relatos canónicos de la pasión, que se apoyaron en él. Pero muchos estudiosos consideran que el *Evangelio de Pedro* es una expansión fantasiosa de los evangelios canónicos, conocidos por su autor de oídas o por escrito**.

Protoevangelio de Santiago. Esta obra, conservada en muchos manuscritos griegos a partir del siglo III, circulaba ya a mediados del II. Trata de la familia de María, de su educación y matrimonio con José, así como del nacimiento de Jesús. El autor pretende ser Santiago (presumiblemente porque como «hermano del Señor» pudo haber conoci-

* Cf Cap 15, n 20
** Cf Cap 6, ns 4 y 21.

do la historia). Sus errores sobre el judaísmo muestran que no es una obra histórica, incluso aunque pueda contener algunos elementos fiables de una tradición más antigua El *Protoevangelio* informa de que los nombres de los padres de María eran Joaquín y Ana, que María fue presentada en el Templo a una temprana edad; que los «hermanos» de Jesús eran hijos de José de un matrimonio anterior, y sugiere que María dio a luz a Jesús sin dolor y sin ruptura del himen. Este evangelio tuvo una gran influencia en el arte religioso y en el desarrollo de la mariología[7].

Evangelio de la infancia del Pseudo Tomás. El original griego de esta obra ha sobrevivido sólo en manuscritos muy tardíos, aunque poseemos textos latinos y siríacos del siglo V. Este evangelio consiste en un cierto número de episodios legendarios que muestran los milagrosos poderes del niño Jesús desde los cinco a los doce años (El más conocido es cómo Jesús hace pajaros de barro, que luego vuelan.) Cristológicamente el autor pretende transmitir la idea de que el niño Jesús tenía los mismos poderes (y halló la misma oposición) que el Jesús adulto

Odas de Salomón. No es claro si la composición original (escrita por un judeocristiano, en el siglo II d.C., probablemente en Siria) estaba en hebreo, arameo o griego. La versión más completa de estas 43 *Odas* está en siríaco Aunque algunos piensan que se trata de una composición gnóstica, sus ideas tienen paralelos en escritos apocalípticos judíos y en los rollos del Mar Muerto, así como en ciertos aspectos del cuarto evangelio. Estas *Odas*, que expresan la alegría producida por la aparición del Mesías, pudieron ser utilizadas en la liturgia bautismal.

Epístola I de Clemente[8]. Esta obra es un tratado en forma de carta de la iglesia de Roma a la de Corinto, en defensa de algunos presbíteros de esta última que habían sido depuestos Dionisio de Corinto (hacia el 170) la atribuyó a Clemente, un importante personaje de la igle-

7 Estos apocrifos de la infancia pueden consultarse en la obra de A de Santos Otero, *Evangelios apocrifos*, BAC, Madrid, [6]1987 Cf A Piñero, *El otro Jesus Vida de Jesus segun los evangelios apocrifos*, El Almendro, Cordoba, 1993 Puede verse tambien la edicion inglesa con notas de R F Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Polebridge, Santa Rosa, CA, 1995

8 Esta obra y las mencionadas en los cinco parrafos que siguen son una seleccion de las composiciones denominadas «Padres apostolicos», porque se ha pensado en general que han sido compuestas en el periodo subapostolico, es decir, despues de la muerte de los apostoles Algunas de ellas fueron escritas antes que las ultimas obras del NT El texto griego, junto con una version castellana, puede encontrase en D Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, BAC, Madrid, 1967 Existe una version inglesa de K Lake en la Loeb Classical Library, Putnam, New York, 1912, y otra de bolsillo de J N Sparks, Nelson, New York, 1978

sia de Roma (¿lo correspondiente a secretario y a/o al presbítero principal?)[9]. Muchos la fechan hacia el 96[*], aunque un lapso cronológico entre el 96-120 podría ser más seguro. La carta acentúa el principio de autoridad y presenta la estructura (doble) eclesiástica de obispos y diáconos como procedente de los apóstoles[**]. Hay una homilía sobre el arrepentimiento y la necesidad de una vida santa conocida como *Segunda carta de Clemente*[10] (¿de mediados del siglo II?), que no ha sido compuesta por el mismo autor. Puede proceder de los años posteriores a 1Clem y tener su origen en las consecuencias del intercambio entre Corinto y Roma manifestado por esta carta.

Didaché[11]. Esta obra es más conocida por su título completo, *Doctrina (Didaché) del Señor a las naciones por medio de los Doce Apóstoles*. Se trata de un manual con instrucciones sobre moral y prácticas litúrgicas (bautismo, eucaristía). Es incierto si es un texto único. La cercanía a Mt ha hecho de Siria, a comienzos del siglo II, el lugar de procedencia más plausible para sus secciones más antiguas. Su doctrina eucarística tiene paralelos con el lenguaje del Evangelio de Juan, y su descripción de la organización de la Iglesia (obispos y diáconos que substituyen a profetas y maestros[***]) parece suponer una situación anterior a la de Ignacio de Antioquía.

Cartas de Ignacio de Antioquía[12]. Este obispo de Antioquía fue detenido, condenado, llevado a Roma como criminal y ejecutado hacia el 110. Durante su viaje recibió la visita de diversos representantes cristianos, escribió siete cartas (a los *efesios, magnesios, trallanos, romanos, filadelfios, esmirnenses* y a *Policarpo*, obispo de Esmirna. Excepto en *Romanos* sus cartas atestiguan y defienden una estructura tripartita de obispo, presbíteros y diáconos, porque la autoridad del obispo pue-

9. La estructura de un obispo que preside a los presbíteros no parece haberse establecido en la iglesia romana hasta mediados del siglo II, pero, anacrónicamente, en tiempos posteriores se consideró obispo a Clemente. Cf. BMAR 159-183. Para la literatura pseudoclementina, cf. Cap. 32, n. 6.

* De acuerdo con la tesis de una persecución de los cristianos durante el reinado de Domiciano, cf. Cap. 37.

** Cf Cap. 29

10. K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement* (NovTSup 38), Brill, Leiden, 1974.

11 B. S Walters, *The Unknown Teaching of the Twelve Apostles*, Bibliographies, San Jose, CA, 1991, C. N Jefford (ed), *The Didaché in Context* (NovTSup 77), Brill, Leiden, 1994; J. A. Draper, *The Didaché in Modern Research*, Brill, Leiden, 1996.

*** Cf Cap 29.

12. W. R. Schoedel (Col. Hermeneia), Fortress, Philadelphia, 1985, ha escrito un detallado comentario

de ser un baluarte contra la división y las herejías. En *Esmirnenses* 8,2 utiliza la expresión «iglesia católica».

Carta de Policarpo (a los filipenses). Este escrito estaba pensado como carta previa a una colección de epístolas de Ignacio, y puede ser una obra mixta: los caps. 13-14 se escribieron poco después de la visita de Ignacio y mientras éste estaba aún vivo (13,1-2), pero los caps. 1-12 son posteriores a su martirio (9,1). En cualquier caso es verosímil una fecha de composición entre el 110 y el 135. Policarpo da consejos a la iglesia de los filipenses sobre cómo tratar a un presbítero que ha malversado fondos. Policarpo parece conocer varias cartas paulinas y está especialmente cercano a las Pastorales. En la cadena de escritores eclesiásticos del siglo II Policarpo (martirizado en Esmirna hacia el 155-160: el *Martirio de Policarpo*) conoció en el extremo más temprano a Ignacio, y en el más tardío a Ireneo (obispo de Lyon que escribió una obra en cinco volúmenes, *Contra los herejes*, en especial contra los gnósticos, y que pudo sufrir el martirio hacia el 202).

Pastor de Hermas[13]. En la iglesia primitiva hubo algunos que elevaron a esta vibrante llamada a la conversión, compuesta en Roma antes del 150, al nivel de Escritura canónica; por ejemplo, forma parte del *Codex Sinaiticus* del NT, copiado en el siglo IV. Hermas parece haber sido un esclavo manumitido, vendido anteriormente de dueño en dueño. Fue un profeta, aunque probablemente no un presbítero. Recibió revelaciones y dictados de un ángel pastor que transcribió en tres secciones de su documento: cinco Visiones, doce Mandatos (o mandamientos) y diez Similitudes (o parábolas). Sus visiones apocalípticas son difíciles de diagnosticar. Las instrucciones sobre la virtud en los Mandatos suponen una antropología espiritual en la cual hay buenos y malos espíritus siempre activos (cf. los rollos del Mar Muerto y la *Didaché*), cuya actividad ha de discernirse. Las Similitudes (la sección más amplia del libro) hacen un fuerte hincapié en el cuidado de los pobres. *Hermas* es un testimonio de la supervivencia de una fuerte vena judía en la cristiandad romana.

Epístola de Bernabé[14]. Este tratado fue escrito en griego por un autor desconocido (probablemente pagano converso), que empleaba el estilo de la interpretación alegórica del AT en boga en Alejandría. También formó parte del NT copiado en el *Codex Sinaiticus*. Las recomendaciones morales de *Bernabé* mencionan los «dos caminos», es decir, el

13 Un breve y excelente tratamiento de este complicado documento es el de C. Osiek, BRev, 10/5 (1994), 48-54.

14 Hay muchos problemas sin resolver en esta obra, cf. J. C. Paget, *The Epistle of Barnabas* (WUNT 2, 64), Mohr-Siebeck, Tubingen, 1994

de la luz y el de las tinieblas (un tema en el que hace mucho hincapié el dualismo de los rollos del Mar Muerto). Aunque el autor está muy influido por el pensamiento judío, critica los ritos del judaísmo. Muchos ven en 16,3-4 una referencia al plan del emperador Adriano de edificar un templo a Zeus en el emplazamiento del santuario de Jerusalén, lo que sugiere una fecha anterior al 135.

Escritos de Justino Mártir. Pagano converso, nacido en Palestina (Nablus moderna), pasó largo tiempo en Éfeso y fue martirizado en Roma hacia el 165. Había probado el modo de vida de las diversas filosofías griegas antes de convertirse en cristiano. En el 156 dirigió una *Apología* al emperador Antonino Pío defendiendo al cristianismo contra las calumnias, y más tarde compuso un *Diálogo con el judío Trifón.* Este nombre puede ocultar un personaje ficticio construido a base de figuras y actitudes del judaísmo del momento, pero su obra nos da una idea (a veces sesgada) de las objeciones de los judíos contra el cristianismo y de las refutaciones que se iban desarrollando.

Diatessáron de Taciano. Nacido en el Oriente en la región del Éufrates, Taciano se trasladó a Roma, se convirtió al cristianismo y se hizo discípulo de Justino. Escribió contra la cultura griega y retornó a Mesopotamia en el 172. Es tradición que fue hereje (abogaba en pro de un ascetismo extremo, ejemplificado en su oposición a las relaciones matrimoniales y su defensa del encratismo). Se le recuerda por haber compuesto un *Diatessaron* (una armonía de los cuatro evangelios junto con algún material no canónico), pero no sabemos si la compuso en Roma o tras su vuelta al Oriente, y si lo hizo en griego (o más probablemente en siríaco). Tuvo una influencia enorme, y la iglesia de esta lengua utilizó su armonía durante siglos en vez de los evangelios canónicos. El original se ha perdido, por lo que su *Diatessaron* ha de reconstruirse a base de armonías posteriores y en particular del comentario que hizo san Efrén[15] sobre ella.

Evangelio de Tomás (EvT)[16]. En Nag Hammadi, en Egipto, a unos 500 km al sur de El Cairo, cerca del emplazamiento de un monasterio cristiano del siglo IV, se descubrieron en 1945 trece códices coptos que contenían unos 46 tratados diferentes, de los cuales casi 40 eran desconocidos previamente. Son traducciones de documentos griegos anteriores, muchos de ellos gnósticos, pero la línea de división entre la as-

15 Puede consultarse en la edicion de C McCarthy, Oxford-New York, 1994 Para una visión de conjunto de la investigacion, cf W L Petersen, *Tatian's Diatessaron* (VC Supplement 23), Brill, Leiden, 1994

16 Para la investigacion más reciente, cf G J Riley, CRBS, 2 (1994), 227-252

cética cristiana y la gnóstica no es siempre definible. El EvT es una colección de 114 dichos del Jesús viviente (resucitado), y es el tratado más importante para el estudio del NT. (Aunque llamado «evangelio», es una colección de dichos de Jesús sin un marco biográfico, que ofrece un buen paralelo a la hipotética fuente Q, una de las fuentes de Mt y Lc). 79 de esos dichos tienen analogías en la tradición sinóptica, y ha habido un debate considerable sobre si la forma del EVT de alguno de ellos es más original. En el Seminario sobre Jesús todos los dichos, o la mayoría, del EvT son considerados una composición de los 50 que antecede a los evangelios canónicos, pero la mayoría de los estudiosos opina que, aunque el EvT puede haber conservado alguna sentencia original de Jesús, toda la obra es una composición del siglo II y refleja a veces un gnosticismo incipiente. Estos dichos en sí mismos son a menudo obscuros sin la clave interpretativa del mito gnóstico de la caída del alma desde su origen celeste en este mundo de ignorancia y la posibilidad de un retorno por medio de la gnosis (conocimiento)*.

Evangelio de la Verdad. El original de esta elocuente reflexión homilética sobre Jesús descubierta en Nag Hammadi fue compuesta en griego en el siglo II, quizá por el famoso maestro gnóstico Valentín. El mito gnóstico de la caída de Sofía desde el reino celeste a este mundo parece estar por debajo de la imagen de Jesús como manifestación de Dios Padre incognoscible. El texto contiene algunas paráfrasis de los evangelios canónicos.

BIBLIOGRAFÍA OBRAS GENERALES

Escritos judíos

La mejor introducción al castellano es la de M. Perez Fernández-F. García Martínez-G. Aranda, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella, 1996.

Evans, C. A., *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody, MA, 1992. Información breve sobre todas las obras no canónicas, tanto judías como cristianas.

Otros títulos en castellano.

Agua, A. del, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1985.

Alonso Díaz, J., *Literatura Apocalíptica,* PPC, Salamanca, 1977.

* Cf. Cap 8, *Cuestión* 6, y Cap 9, n. 48

Maier, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca, 1996.
Muñoz León, D., *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria*, CSIC, Madrid, 1983.
Muñoz León, D., *Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*, CSIC, Madrid, 1985.

Manuscritos del Mar Muerto

Véase la bibliografía al final del Cap. 5; también NJBC 67,79-117.

Apócrifos del Antiguo Testamento

En castellano tenemos la edición, aún incompleta, de A. Díez Macho-A. de la Fuente-M. A. Navarro-A. Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (5 vols.), Cristiandad, Madrid, 1983-. La colección más completa es OTP.
H. H. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Clarendon, Oxford, 1994.
R. H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.), Clarendon, Oxford, 1913.

Flavio Josefo

Bibliografía al final del Cap. 4.

Escritos cristianos (y gnósticos)

Apócrifos del Nuevo Testamento: La colección más completa es HSNTA. En castellano: A. de Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, [6]1987.
J. K. Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford-New York, 1996.
A. Piñero, *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos*, El Almendro, Córdoba, 1993.
J. K. Elliott (ed.), *The Apocryphal Jesus*, Oxford-New York, 1996. Textos selectos de los evangelios apócrifos.
Padres de la Iglesia primitivos: para una bibliografía detallada, cf. NJBC 80,34-82.
D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1967
D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas*, BAC, Madrid, 1954.
Wagner, W. H., *After the Apostles. Christianity in the Second Century*, A/F, Minneapolis, 1994.

Gnósticos

J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, Gredos, Madrid, 2 vols., 1990.
Edición castellana de los textos de Nag Hammadi: A. Piñero-J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (3 vols.), Trotta, Madrid, 1997-2000.
Para ulterior bibliografía, cf. Cap. 5.

ÍNDICES

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO DE AUTORES

Las referencias a obras de otros autores no recogidos en este índice se hallan *tanto en las notas a pie de página como en las bibliografías al final de cada* capítulo. Permítaseme hacer hincapié de nuevo en que tales elencos bibliográficos *no son* listas de libros recomendados, pues a mi juicio algunos de los libros recogidos son demasiado particulares o incluso van en un dirección equivocada. Pero esta *Introducción* está pensada para lectores y profesores con intereses y puntos de vista distintos a los míos. Deliberadamente, pues, estas listas bibliográficas incluyen un amplio espectro de autores. Las notas a pie de página contienen información bibliográfica pertinente sobre temas particulares o secciones de un capítulo (a veces citan obras mucho más importantes que las incluidas en las bibliografías).

Este índice, que abarca tanto las listas bibliográficas como las notas a pie de página no registra las discusiones sobre los puntos de vista de los autores, sino que indica más bien las páginas en las que los lectores pueden encontrar los datos completos sobre un libro o artículo determinado. A lo largo de esta *Introducción* las referencias a los libros se han confeccionado mencionando el último apellido de cada autor y una o dos palabras significativas del título; tales títulos abreviados se incluyen en este índice para facilitar la búsqueda de los datos completos. (Respecto a los «Comentarios y estudios en series»el título abreviado es el del libro bíblico que se trata en ese capítulo determinado). Otras obras (artículos en las listas bibliográficas, referencias en las notas) aparecen indicados simplemente por el número de la(s) página(s) en las que aparecen.

Los apellidos que comienzan con *de, di, du, van, von* aparecen en la *d* y la *v* respectivamente; a, o, u son transcritos como ae, oe y ue.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* En este índice aparecen algunos pocos autores, pero no por motivos bibliográficos (véase el índice precedente), sino porque en el texto se discuten sus puntos de vista.

ÍNDICE GENERAL

APENDICES

ÍNDICES

TABLAS